

FUNDACION "SER Y SABER"

**III COLOQUIO INTERNACIONAL
FILOSOFIA IN-SISTENCIAL
Y
CULTURA**

(10, 11 Y 12 DE AGOSTO DE 1983)

FILOSOFIA IN-SISTENCIAL Y CULTURA

FUNDACION "SER Y SABER"

**III COLOQUIO INTERNACIONAL
FILOSOFIA IN-SISTENCIAL
Y
CULTURA**

(10, 11 Y 12 DE AGOSTO 1983)

"FUNDACION SER Y SABER"

Personería jurídica N° 000108.

Consejo de Administración

| | |
|------------------------|--|
| Presidenta: | María Mercedes Terrén. |
| Vicepresidente: | Alberto Carbi Sierra. |
| Secretario: | José Ignacio Ferro Terrén. |
| Tesorero: | Arturo Prins. |
| Vocales: | Lucía Haubold de Carbi Sierra. María Delia Terrén de Ferro. Ricardo J. Costantino. Publio M. Ferro. |

© "FUNDACION SER Y SABER", 1988

Impreso en la Argentina/Printed in Argentine

Depositado de acuerdo a la Ley 11.723

PRESENTACION

Un grupo de profesores y amigos del R. P. Dr. Ismael Quiles S.J. decidieron crear una fundación para promover el estudio y difusión de sus obras. La fundación quedó constituida el 31 de julio, festividad de San Ignacio de Loyola, de 1979. Se resolvió denominarla "Ser y Saber".

Su espíritu y objetivos quedaron expresados en el art. 2 de su Estatuto:

"Considerando:

"a) que la filosofía in-sistencial del R.P. Ismael Quiles S.J. expresa una concepción integral del ser del hombre, la cual es concorde con las auténticas experiencias de la naturaleza humana;

"b) que aclara su esencia y dignidad de persona, coincidente con la filosofía cristiana, con una misión individual, social y trascendente recibida de Dios;

"c) y que, en consecuencia, puede aportar un particular esclarecimiento a los problemas individuales y sociales del mundo contemporáneo.

"Los propósitos de la Fundación son los siguientes:

"1) En general: promover las investigaciones sobre la filosofía in-sistencial del R.P. Quiles S.J. y difundir sus obras, por todos los medios apropiados.

"2) En especial: trabajar por la publicación de sus Obras completas, y en toda clase de ediciones que puedan contribuir al mayor esclarecimiento y difusión de su pensamiento; otorgar premios, becas y distinciones con el mismo objeto; organizar cursos, conferencias, coloquios, congresos y promover toda clase de iniciativas que concurren a los fines antedichos, en el país y en el extranjero".

LA FILOSOFIA IN-SISTENCIAL

El P. Ismael Quiles S.J. ha venido trabajando en la filosofía in-sistencial desde 1949. En octubre de ese año presentó su comunicación al Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Mendoza (Argentina).

Desde entonces ha desarrollado su intuición central de la "in-sistencia", como esencia del hombre, en varios trabajos. Los principales son:

Más allá del existencialismo.

Das Wesen des Menschen.

Tres lecciones de metafísica in-sistencial.

Pero en otros trabajos, como **La persona humana, Libertad y cultura, Persona y sociedad hoy**, así como en diversos artículos y ponencias a congresos, ha ampliado últimamente la teoría y su aplicación a diversos aspectos del hombre.

INDICE

| | |
|--|-------------|
| III Coloquio de Filosofía: "Filosofía In-Sistencial y Cultura". Palabras de apertura, por la Prof. MARÍA MERCEDES TERRÉN, presidenta de la fundación "Ser y Saber" y Rectora de la Universidad del Salvador | XIII |
| Existencialismo In-sistencialismo. Por el Prof. SATURNINO ALVAREZ TURRIENZO, Decano de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad de Salamanca (España) | 1 |
| El desafío de las modernas investigaciones antropológicas a la concepción in-sistencial del hombre. Por el Prof. MARCELIANO ARRANZA RODRIGO, Vice-Decano de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad de Salamanca (España) | 15 |
| Técnica entre sentido y contrasentido. Por el Prof. HEINRICH BECK, Profesor de la Universidad de Bamberg (Alemania Federal) | 27 |
| La importancia de la antropología in-sistencial para la educación de la persona. Por el Prof. WINFRIED BÖHM, Profesor del Instituto de Pedagogía I de la Universidad de Würzburg (Alemania Federal) | 39 |
| Inter-insistencia, inter-existencia y cultura. Por la Prof. AGUSTINA S. DE CASTELLI (Uruguay). | 49 |

| | |
|---|-----|
| La pedagogía de Rosmini y la filosofía de la educación personalista. Por la Lic. CELIA GALÍNDEZ DE CATURELLI, Profesora de la Universidad de Córdoba; ex-Directora de perfeccionamiento educativo (Córdoba, Argentina) | 59 |
| La filosofía in-sistencial y el fundamento metafísico de la cultura. Por la Prof. MARÍA DELIA TERRÉN DE FERRO, Profesora de la Universidad del Salvador. Investigadora del ILICOO (CONICET y Universidad del Salvador) | 67 |
| Interculturación, evangelización e in-sistencia. Por el Prof. WALTER GARDINI, Profesor de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador; Investigador del ILICOO (CONICET y Universidad del Salvador) | 75 |
| Educación y cultura como optimización personalista. Por el Dr. RICARDO MARÍN IBÁÑEZ, Director de la Universidad de Educación a distancia de Madrid (España) | 89 |
| L'antropologia insistenziale di Padre I. Quiles: una proposta culturale per combattere l'alienazione. Por Mons. Prof. BATTISTA MONDIN, Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Urbaniana de Roa (Italia) | 111 |
| El concepto de in-sistencia y la definición de cultura desde la experiencia argentina. Por el Dr. JOSÉ PABLO MARTÍN, Profesor de la Escuela de Estudios Orientales, Universidad del Salvador. Investigador de ILICOO (Universidad del Salvador y CONICET). | 129 |
| In-sistencia y libertad cultural. Por el Dr. ISMAEL QUILES S.J., Director de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador; Director de ILICOO (CONICET y Universidad del Salvador) | 139 |

III COLOQUIO DE FILOSOFIA: “FILOSOFIA INSISTENCIAL Y CULTURA”

**Palabras de apertura a cargo de la
Srta. Profesora María Mercedes Terrén.**

Como presidenta de la Fundación SER Y SABER quiero dar la cordial bienvenida a los amigos del P. Quiles -filósofo- quienes han asentido a participar en este Coloquio. Esta Fundación ha puesto ante ustedes la publicación del 1er. Coloquio; el segundo, se encuentra en vías de publicación.

Este III Coloquio se ha convocado para tratar el tema Filosofía Insistencial y Cultura. El incentivo para hacerlo, ha sido el mismo santo Padre quien el año pasado fundó la Comisión Pontificia para la Cultura. Tenemos conciencia que aún está vigente el pensamiento de Romano Guardini, desarrollado en su libro “El ocaso de la Edad moderna”, quien inspira mis palabras: El hombre cuasi ha dominado la naturaleza y la ha recreado formalizándola en bienes culturales subjetivados -de donde podemos decir que la educación se confunde con la Cultura subjetivada- y en bienes y valores objetivados, que a veces no son bienes y valores sino anti-bienes y anti-valores.

El hombre por ser espíritu encarnado por la gracia de Dios, -y como dice el P. Quiles, “un centro interior”, “un en sí”- ha llegado a esa recreación de la naturaleza pero se le ha escapado su control. Esta posición de Romano Guardini, creo que describe acertadamente lo que nos sucede a los argentinos: frente a la cultura y a la anticultura vemos que el hombre no las controla, que se le escapan de las manos, porque no hay poder sobre el poder... entonces usa la fuerza.

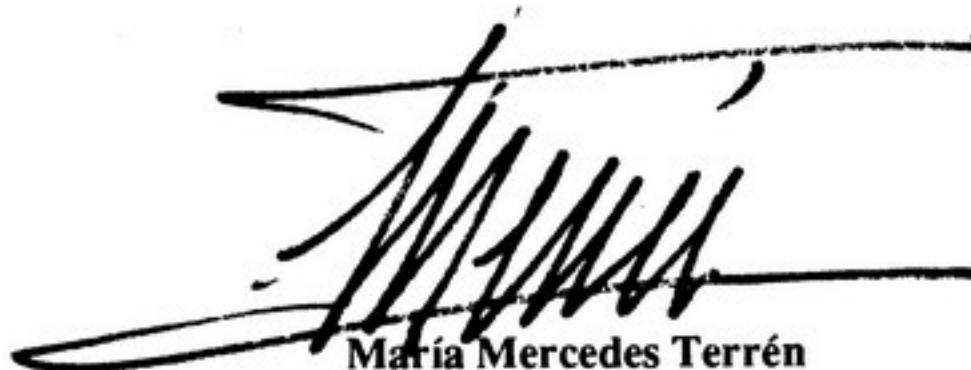
Los que consideramos al P. Quiles nuestro Maestro, creemos que su filosofía presta una gran colaboración al pensamiento filosófico actual y -por qué no- a la Fe, poniéndole los prolegómenos racionales. “Desde sí”, “en sí”, “autoconciencia”, “autocontrol” y “autodecisión” son palabras claves de la Educación Personalista con las cuales el hombre irá configurando su propia persona y per-

sonalidad y recreando la cultura en valores para su propio bien y el de toda la humanidad. Más aún, que tenga además de autoconciencia, autocontrol y autodeterminación, el poder sobre la propia cultura que ha recreado, para que no sea el uso de la fuerza sino el del espíritu el que la conduzca.

He querido decir estas pocas palabras que no sé si resumen bien mi pensamiento, pero que surgen desde el fondo de mi corazón.

La autoconciencia, el autocontrol y la autoeducación deben ser coronados por el amor. El amor, que para nosotros los cristianos es Dios, y concretamente el Hijo de Dios encarnado, Jesucristo. Que El presida esta Reunión para bien de la cultura argentina y de la cultura universal.

Gracias.

A large, stylized handwritten signature in black ink, appearing to read 'M. Terrén', is written over a horizontal line.

María Mercedes Terrén
Presidenta

Fundación "Saber y Ser"
Buenos Aires, 10-8-83.

EXISTENCIALISMO IN-SISTENCIALISMO

Saturnino Alvarez Turienzo

Me interesaré en esta "Comunicación" en el problema de cómo fundamentar la cultura. Tomo en consideración la "filosofía in-sistencial". Pero empezaré por situar al "in-sistencialismo" dentro de la reflexión filosófica del presente. Haré ver algunas de las dificultades que tiene todo problema de "fundamentación" hoy para la filosofía. También abriré alguna pregunta sobre el pensamiento filosófico del profesor Quiles. Ordenaría los puntos que deseo tratar en la forma siguiente:

- 1) Contexto actual de la reflexión filosófica.
- 2) La filosofía "in-sistencial" dentro de ese contexto.
- 3) Cómo entender ese pensamiento "más allá del existencialismo".
- 4) De la filosofía in-sistencialista a la cultura.

1. CONTEXTO ACTUAL DE LA REFLEXION FILOSOFICA.

El profesor Quiles ha precisado el sentido del conocimiento filosófico en diversos lugares de su obra, más concretamente en su "Introducción a la filosofía". Es "conocimiento de lo más profundo de la realidad"; es la "ciencia de lo último, de lo que está 'más allá' de la realidad inmediata", incluso la que puede ser alcanzada por la ciencia (FEP, p. 1). Se trata de un saber "sin presupuestos" (p. 15) al que muy propiamente se ha llamado "sabiduría primera" (p. 2).

Ahora bien, esta identificación sumaria de la filosofía, que, por una parte, apenas parece discutible, resulta meramente formal. Cómo haya de concretarse un saber con esas características vemos hoy muy bien que es algo altamente problemático. La problematicidad llega hasta decidir que tal saber carece de

legitimación y de justificación. No voy a tocar aquí ese tema en toda su complejidad. Daré por bueno que sigamos haciendo filosofía y que tiene razón de ser el que se haga. Pero ¿qué tipo de filosofía se viene haciendo en las últimas generaciones, incluso en el último siglo y medio? A ello aludo al preguntarme por el "contexto actual de la reflexión filosófica".

En un sentido es cierto que toda la filosofía de Occidente consiste en o se reduce a notas a pie de página a Platón. Para la filosofía contemporánea las notas a pie de página se referirán a Hegel, al menos en determinados autores. En todo caso, Hegel puede ser entendido, sin deformarle, dentro de la órbita de Platón.

La circunstancia que parece perturbar este esquema es la de que, con la muerte de Hegel, parece acabarse la posibilidad de continuar haciendo filosofía, al menos en el sentido que venía teniendo en la tradición anterior. Me estoy refiriendo a la vuelta al revés de la óptica en el modo de considerar la realidad, que de idealista se convierte en materialista. Quiero indicar con ello el cambio que sufre la filosofía, por citar al nombre más significativo, desde Marx. Nace una filosofía puesta sobre sus pies cuando la anterior que andaba de cabeza toca a su fin.

Las cosas no serán tan sencillas, pero vamos a dejarlas ahí. Dedicaré unos momentos a sondear el alcance de ese cambio aunque sea dando un rodeo.

En el movimiento que determina la puesta al revés de las cosas a cargo de la crítica radical post-hegeliana lo que anda en juego en el equivalente de los "dos amores", que construyen "dos ciudades", según el modo de entender la sabiduría y la historia san Agustín. Equivalente también de las dos navegaciones intelectuales platónicas: la que se rige por las apariencias y la que se orienta por la ideas. Igualmente, de las dos lógicas que considera Hegel: la lógica mecánico-analítica y de lo particular y la lógica organico-dialéctica de lo general.

Lo que ha ocurrido con la puesta al revés de las cosas es la inversión de óptica respecto a la usada por esos maestros del pensamiento filosófico. Por tomar el caso de san Agustín, lo que pasa es que el amor que edifica la ciudad abierta a la trascendencia -"Amor de Dios- se contrapone el radicado en la inmanencia, en la naturaleza o fuerzas del hombre mismo, las de la sociedad o de la historia -amor propio"- . Lo que quiere decir que se edifica el continente de lo humano desde abajo, y en ese abajo se sostiene. O también que del fundamento idealista se pasa al materialista.

Cierto que, en lo material, todo se vuelve de nuevo buscar el suelo firme que se perdió arriba para recuperar análoga firmeza abajo. Cuando se procede a ofrecer ese suelo firme en el nuevo elemento recomienzan, en efecto, las disensiones. Lo que es realidad radical para unos no lo es para otros. Y así se abre la era de experimentos plurales en la que cada autor defiende como radical su prin-

cipio, por supuesto de su propiedad. De modo que, en casos, se abandona el amor abierto a la trascendencia, la segunda navegación intelectual polarizada hacia las ideas o la lógica orgánica del espíritu para poner en su lugar el amor, la inteligencia o la lógica que emana del "proceso real de la vida". La orientación que se deja atrás era alienante, ideológica; la que se pone en su lugar será realizante y natural. En otras ocasiones se da de lado el "mundo verdadero", proclamando el caso de todo ideal en nombre de la "fidelidad a la tierra" y a la vida que de ella recibe su fuerza. O bien se interpreta el mundo de la conciencia como espectro de sublimaciones derivadas, para echar raíces en el fondo instintual compendiado en libido que bien puede llamarse animal, contra el supuesto amor angélico, que era aquella misma libido andando de cabeza.

Así es como el esquema de las "dos ciudades" se ha vuelto al revés, con lo que san Agustín queda reconvertido al paganismo y empadronado en la ciudad de Babilonia. Platón desanda su "segunda navegación" dejando en su lejanía a las ideas para emplearse en explicar las cosas por su cercana materialidad. Y así es como también Hegel ve corregida la dialéctica del espíritu por la de la materia. Contra los ejemplos de aquellos pensadores, altamente dotados, pero mal encaminados, se asientan ahora las cosas sobre base más fiable, y se empieza a andar por el camino bueno.

Así es que la revolución operada dentro de la filosofía podemos verla como un trastrueque de paradigmas. Al paradigma idealista perdido sucede el paradigma materialista encontrado: a paradigma depuesto (si se quiere, muerto), paradigma puesto (resucitado). En cuanto a las pretensiones de la filosofía de ser explicación última y total de la realidad las cosas no han cambiado.

Ahora bien, ese antagonismo de paradigmas lo que hará es provocar una nueva manera de autocomprenderse a sí misma la filosofía. Y ello, tanto si las concepciones que elabora descansan y se derivan de la mente, como si remiten a una base de la realidad.

Es claro, por una parte, que los materialismos no acaban con las filosofías anotadoras de Platón. La segunda mitad del siglo XIX es la época de los "neoismos" idealistas: neo-hegelianismo, neo-kantismo, neo-cartesianismo fenomenológico...; también neo-aristotelismo, neo-tomismo, etc. Pero esos movimientos tienen aire de epigonales. Su fuerza interna, apoyada en la coherencia mental o en algún principio que la razón encuentra en sí misma, queda minada por el desafío materialista. Y no será posible desentenderse de la "sospecha" de que algún factor exterior condicione o determine el puro discurso de las ideas. Los idealismos, cualquiera sea su reformulación en términos meramente internalísticos, han perdido su vieja seguridad. Para que la razón anaxagórica pueda ordenar el mundo ha de estar abierta a ayudas recibidas de fuera: de condicionamientos psíquicos, sociales, históricos; se ve, en suma, asistida en su oficio por fuer-

zas mundanales, de modo que el alguacil puede seguir siéndolo en cuanto de alguna manera él mismo se ve alguaciliado. Sócrates lamentaba que Anaxágoras, tras haber descubierto su famoso principio noético ordenador del cosmos, se olvidara de hecho de él en sus explicaciones, recurriendo a apoyarlas en unos u otros elementos impertinentes, extraños a la esencia del nous. Sócrates tenía que hacer esa crítica a su predecesor, como buen racionalista. A ese buen racionalismo se debe la fecundidad filosófica de la aetas socrática. Lo que se ha vuelto sospechoso es la bondad del invento.

Por lo que consideramos ahora como nota de buen juicio el que Anaxágoras no hiciera de dicho invento el apoderado universal y absoluto.

Al propio tiempo es, por otra parte, claro que los materialismos imperialistas, es decir, los totalizadores de la realidad a partir de una base dada en el mundo tampoco resultan convincentes. La oferta de bases o principios radicales en el mundo se ha hecho plural. Ninguna de esas bases puede darse por radical seguro a cuya voz de orden se organice el todo. La pretensión contraria es tan sólo socratismo vuelto del revés. El mundo no va por donde él quiere o, no en exclusiva, sino por donde le mandan, o al menos hay que contar con esos mandatos como co-principios de su marcha. Así es que el demiurgo mandante será capaz de seguir siéndolo en cuanto de alguna manera es él mismo mandado. Las explicaciones externalistas al discurso de las ideas, tomadas a la letra, son dogmatismos irracionales. Parodiando el dicho clásico: las superestructuras sin la base serán vacías, mas la base sin las superestructuras es ciega. Y puede entonces ocurrir que los sistemas materialistas -anaxagorismos al revés- muestren obrar con buen juicio cuando se apartan de la lógica sistemática en que se apoyan, y lleguen hasta no usar para nada de su base material como Anaxágoras parecía no usar para nada de la mente.

Total que eso de los sistemas de filosofía se ha vuelto asunto más que problemático. Las concepciones del mundo a que se llega, tanto si se parte de la cima de las ideas como si se hace desde la base de la realidad, se mueven en la contingencia. La formulación de cualquier filosofía queda afectada de provisionalidad.

Aquí puede interesar de modo más directo la provisionalidad que afecta a las filosofías de ascendencia idealista, para ver cómo, siguiendo la dinámica incoada, se vuelven en su contrario: idealismos evacuados de ideas.

Hemos visto cómo la razón rectora del mundo no lo rige en lo absoluto y fuera del tiempo. El vuelo de la inteligencia tiene radio limitado de acción. A intervalos o, más bien, de modo permanente, necesita, como Anteo, contactar con la tierra, con las condiciones de la realidad, que son las de la posibilidad de su vuelo. En sus aventuras intelectuales el hombre está sujeto al destino de Icaro, provisto para volar de alas de cera derretibles al sol. Nuestras aventuras filosó-

ficas son como vuelos icáricos, y lo sabemos. Sabemos que ninguna de esas aventuras es definitiva, que ningún cielo teórico se sostiene como concepción perenne, o bien universal, asentada de principio sobre seguro.

Esa situación conduce a una filosofía entendida como **philosophia negativa**. Es decir, a aquel tipo de pensamiento que cuestiona toda filosofía de sistemas para sostenerse en la desnudez del puro filosofar. Ese filosofar que rehuye el reposo en filosofías hechas alcanza su límite o su extremo de **philosophia negativa** en el existencialismo.

Particularmente el existencialismo (o formas de pensamiento afines) ha hecho caer en la cuenta de la precariedad de las filosofías sistemáticas. La obra crítica del existencialismo empieza, en efecto, por cuestionar, destruir o negar las construcciones filosóficas elaboradas en el pasado para ir más allá de ellas, resumiendo la filosofía en la pregunta por el primitivo modo de estar en el mundo o por el existir en cuyo horizonte aparece cualquier tipo de respuestas. En ese movimiento de vuelta a los orígenes para recuperar el pensar en lo último y sin presupuestos vienen a coincidir materialismos e idealismos, no siendo los materialismos otra cosa que la imagen invertida de los idealismos. Alcanzado el nivel de reflexión existencialista -cualquiera sea la forma que reciba- ya no se puede volver la vista atrás, so pena de filosofar ingenuamente, es decir sin caer en la cuenta de la precariedad de todo filosofema.

2. FILOSOFIA POSIBLE DENTRO DE ESE CONTEXTO.

El tipo de filosofía que no parece hoy posible es el que, volviendo la vista atrás, retome una de las formulaciones clásicas de la misma, aunque sea para reelaborarla, redefiniéndola con mayor rigor crítico. Las redefiniciones meramente internalistas de un sistema cualquiera de los que conocemos por la historia de la filosofía es algo que pertenece a la historia.

Es aquí donde quiero introducir el tema de la posibilidad filosófica del "insistencialismo", tal y como la desarrolla el profesor Quiles. Las bases de su pensamiento las ha expuesto en diversos lugares de su obra. Tomaría como resumen de las mismas las páginas del capítulo II de su libro **Filosofía de la educación personalista** (Depalma, Buenos Aires, 1982). Entre otras razones porque desde ese escrito se conecta fácilmente con el problema de la fundamentación de la cultura, problema sobre el que se nos invita a tomar posición.

El capítulo indicado toca el punto que el autor entiende es el básico que tiene que abordar la filosofía. Y quiere abordarla filosóficamente, es decir en instancia interrogativa última, descartado todo presupuesto. El problema básico en cuestión se formula en términos de un pregunta "qué": "qué significa ser hombre-cuál es la esencia del hombre" (p. 22). La pregunta se responde diciendo "lo

que es el hombre", dando razón de su "esencia", de su "ser" (p. 23). Y ese ser o esencia se identifica como "interioridad", a cuyo respecto se repite en varias ocasiones la expresión "centro interior". Ese centro interior es el nombrado al decir "yo". Su estructura se resume en la expresión "ser-en-sí", de donde procede el motto sistemático "in-sistencia", con el que se quiere recoger el sentido etimológico del latín *in-sistere*: "estar firmemente en sí o dentro de sí". La estructura insistencial del centro interior, del yo, concretado en ser persona, se manifiesta a distintos niveles: de modo más inmediato como "in-sistencia-ser" (pp. 29-31). La realización de la persona envuelve los momentos de "autoconciencia, autocontrol y autodecisión". Del "ser-todo-en-sí" que define ónticamente el centro interior del hombre, éste se da cuenta, tiene conciencia de ese ser en sí; a la vez que "ser dueño de sí (autocontrol)" y "actuar desde sí (autodecisión)". (Cf. "El fin de la educación", en *valores de la persona y técnicas educativas*, Actas del Congreso Iberoamericano de Educación 1-5 de sept 1981, II, pp. 91-92).

Este resumen es insuficiente para dar cuenta del fundamento de la filosofía quilesiana, pero basta a efectos operativos en orden a lo que aquí nos interesa.

3. IN-SISTENCIALISMO, MAS ALLA DE EXISTENCIALISMO.

La reflexión del profesor Quiles cae dentro del contexto actual de la filosofía. Responde directamente al desafío existencialista. Quiere ir "más allá del existencialismo". La propia nominación "insistencialismo" tiene a la vez los aires de réplica y de alternativa.

En el existencialismo parece haber llegado la filosofía a quedar vaciada de sí misma, al menos entendiéndola como órdenes de conocimientos últimos sistematizados. La radicalidad existencialista conduce a la convicción de que los sistemas no son en verdad y en el fondo lo que parecen ser en la superficie. En la superficie son concepciones asentadas sobre seguro. Asiento tanto más seguro cuanto más se fue aquilatando la crítica para establecer inequívocamente su principio sustentador. Siempre la filosofía quiso edificar sobre seguro, pero sólo la filosofía moderna desde Descartes creyó haber alcanzado por fin el verdadero principio asegurador clara y distintamente establecido. Ahora bien, la crítica aplicada a esa crítica moderna lleva la duda a las seguridades de la conciencia como la crítica a partir de la conciencia llevó la duda a todas las seguridades que antes se fiaban de la seguridad de la naturaleza o del ser. El proceso dubitativo radicalizado acaba conduciendo a la posición existencialista descrita para la que nada es seguro ni en la naturaleza ni en la conciencia. Confiar en las viejas seguridades era confiar en nada con apariencia de algo, por tanto confianza vana, ilusoria, alienante, o como se quiera llamar. Perdida toda confianza, se qu-

eda el hombre solo, con las raíces de su existir al aire, como en horizonte abierto o en mar desconocido. Cuando se han evaporado todas las referencias de supuestas seguridades, orientaciones, verdades o valores..., la experiencia que se alcanza es la del nihilismo.

Y aquí la cuestión. Ante el desafío existencialista así entendido ¿qué garantía puede ofrecer el intento de volver a poner algo con valor de seguridad, de principio, de fundamento, que sea consistente? El profesor Quiles ofrece su alternativa al existencialismo en lenguaje de "esencia", remitiendo esencia a "ser". Tomando por el momento en consideración sólo el lenguaje, ello significa que: a) la perspectiva de existencia queda sustituida por la de esencia; b) la esencia en cuestión se afirma en el elemento de la conciencia; c) se compromete con el requerimiento de la fenomenología de "ir a las cosas mismas"; d) esas cosas mismas han de entenderse como fenómenos en el sentido fuerte del término, como lo que es-en-sí; e) con lo que de entrada se instala la reflexión en el mundo nouménico (Kant) o en el mundo óntico (Aristóteles).

Atendiendo, pues al lenguaje empleado en el intento de ir "más allá del existencialismo" puede parecer la filosofía "in-sistencial" una recuperación del modo de filosofar clásico precartesiano.

Ahora bien, lo que el lenguaje parece dejar claro, en realidad resulta ambiguo. Aunque esa ambigüedad es la que permite ver el planteamiento filosófico en cuestión por su lado fecundo. En efecto, lo que en cuanto al vocabulario parece resolverse en una sistematización deudora del pasado, en cuanto a la cosa misma no ocurre así, o puede interpretarse de modo diverso. La esencia del ser-en-sí o el "centro interior", entendido como "in-sistencia-ser" e "in-sistencia-conciencia", nombra el "estar en sí" del existente personal. Las categorías utilizadas pueden seguir siendo las griegas, pero en su significación griega no tienen capacidad para contener la experiencia que con ellas se nombra. Esa experiencia recoge orientaciones mentales cristianas, como revela el hecho de la frecuente cita de san Agustín o santo Tomás. De todos modos también esos maestros cristianos dejaron en lo ambiguo sus nuevas intuiciones al revestirlas de la terminología heredada de los filósofos paganos.

La ambigüedad deriva de que expresiones como la de "ser-en-sí" admiten interpretación doble: a) Como nueva versión del ser según la concepción eleática, es decir, un concepto de ser estático, sustancialista, objeto de contemplación; b) o bien en versión no eleática, de acuerdo con un concepto de ser dinámico, práctico, vital, que recogería el sentir de Heráclito. Este sentir de Heráclito se vería marginado una y otra vez por el predominio en la historia de los grandes sistemas teóricos de pensamiento. Pero ello es que en la conciencia cristiana pugnó de continuo la vida por sobreponerse al conocimiento, como era propio de una religión ética cuyo credo se cifraba en una economía de salvación.

De hecho la teología medieval que se consideró más fiel al mensaje religioso bíblico se orientó por la voluntad de santidad, mirando con suspicacia los afanes racionalizadores de aquellos maestros que sólo se interesaban por alcanzar la verdad teorizando al compás de Aristóteles. Para el pensamiento moderno tiene máxima significación la primacía que en la obra de Kant tiene la práctica sobre la teoría.

Entiendo que el "centro interior" o el "ser-en-sí" de la filosofía in-sistencial debe interpretarse (o al menos admite esa interpretación) en línea con los teólogos de la voluntad de santidad o en la de la primacía kantiana de la práctica. En otros términos, habría que relacionar el ser-en-sí con el *esse* y no con el *ens*, primando el *esse* sobre el *ens*. De arte que las expresiones en cuestión que, en su letra parecen apuntar a filosofías del pasado, en su contenido se situarían más acá de esas filosofías, incluso las modernas y en línea con el noumenismo de la filosofía práctica kantiana. Por esa vía la filosofía in-sistencial puede presentarse como alternativa al existencialismo yendo "más allá" de él.

Con todo, he de repetir que la descripción que se hace del "centro interior que está en sí", y que se considera supuesto de las posibilidades de la vida personal, hace difícil una interpretación del mismo en términos no eleáticos. En realidad, se nos deja sin saber qué sea ese centro interior, al que sólo empezamos a conocer viéndole en obra.

Lo que sí es claro es el modo como el in-sistencialismo supone ir más allá del existencialismo. Este nos deja en mar abierto sin direcciones y sin caminos, sin mapa cartográfico alguno. Por tanto, entregados a una dinámica de pura creatividad, fuera de toda guía lógica, asomados a la nada y en presencia del nihilismo. Cómo descubrir un más allá de esa filosofía radicalmente "negativa" no parece cosa fácil. El profesor Quiles cree poder ofrecer orientaciones para ir hacia adelante al encuentro de sentido. Le sirven de guía las posibilidades de obra del *esse* (ser-en-sí) y las direcciones axiales en que se emplea el obrar. Con ello nos ofrece el mapa cartografiado para no quedar perdidos en el mar abierto del puro existir en incondicionada libertad. Ahora bien, de nuevo aparece aquí la ambigüedad, puesto que cabe hacer esta pregunta: Ese mapa orientador ¿de dónde se saca? ¿Es necesario suponer (siendo así que se trata de evitar todo presupuesto), por una parte, una discutible naturaleza del hombre, y, por otra, una no menos discutible cultura (objeto de empleo de las posibilidades de aquella naturaleza), que se admite como obviamente codificada?

Voy a citar un extenso pasaje que resume todo lo expuesto, y en cuyo examen tropiezo personalmente con las aludidas ambigüedades

Viene tras hablar del ser-en-sí y de sus niveles estructurales "in-sistencia conciencia" e "in-sistencia-ser", y es el siguiente: «Y aquí sí que tenemos (se refiere al nivel in-sistencia-ser) el nivel más profundo y último de nuestro ser es-

pecífico, en cuanto hombres. Esta es la 'esencia' (recordemos que esencia viene de 'ser'), es decir, el ser más originario y fundamental del hombre. Repitamos que las demás propiedades y niveles de ser del hombre surgen de aquí. La in-sistencia-ser es la base de la posibilidad metafísica, es decir, la raíz misma óntica de la posibilidad de todos los demás niveles del ser, del conocer y del obrar del hombre.

Porque es in-sistencia-ser es posible la insistencia conciencia.

Porque es in-sistencia-ser es posible la inteligencia y la razón.

Porque es in-sistencia-ser es posible la voluntad y la libertad.

Porque es in-sistencia-ser es posible el sentimiento y el amor.

Porque es in-sistencia-ser es posible la conciencia del mundo.

Porque es in-sistencia-ser es posible la moral y la religión.

Porque es in-sistencia-ser es posible el arte y la técnica.

Porque es in-sistencia-ser es posible la sociedad y la política.

Todas nuestra facultades y actividades, suponen un centro interior previo que está en sí (in-sistencia-ser) y que se da cuenta de sí mismo (in-sistencia-conciencia). Imaginemos, por un instante, que este centro interior no es así, y será imposible pensar en la posibilidad de cualquiera de esas facultades, actividades y actitudes propias del ser hombre». (Filosofía de la educación personalista, pp. 31-32).

4. DE LA FILOSOFIA DE LA IN-SISTENCIA A LA CULTURA.

La esquemática textura del pasaje citado deja ver cómo el mundo humano deriva de fundamento filosófico. Se supone que en ese fundamento tiene la cultura sus condiciones ónticas y gnoseológicas de posibilidad. Obsérvese la estructura repetida de las frases: "porque es in-sistencia-ser es posible..." En el punto siguiente al citado añade Quiles: « Siendo así, es explicable que todos los conocimientos del hombre y todas sus actividades 'racionales', es decir, todas las ciencias y todas las conductas estén relacionadas con ese centro interior que llamamos in-sistencia, porque todas son posibles por él. En consecuencia, deben cumplirse según su modo de ser de in-sistencia, que no puede dejar de ser siempre tal ». (p. 32).

Resulta, pues, que la ontología de nuestro autor va más allá del existencialismo, al no dejar al principio que sirve de radical punto de partida de su pensamiento en mar abierto, sin cartografiar.

No basta fijar ese principio en la conciencia, al modo cartesiano, ya que la racionalidad moderna tiende a opacar al sujeto en su dimensión óntica. Aunque la subjetividad sea ahí el punto de partida del filosofar, el modo de esa filosofía acaba cerrándose en la *cogitatio*, quedando evacuado el agente *cogitans*.

La naturaleza del agente **cogitans** (en-sí-ser y en-sí-conciencia), tras la experiencia de los modos de reflexión cartesiana y existencialista (esta última primando el agente **cogitans** frente al primado cartesiano del **cogitatum**), es decir, tras los modos de pensar modernos, incluyendo las raíces cristianas de los mismos, se resiste a ser entendida con las categorías de la ontología eleática.

El "ser-en-sí" de la filosofía de la in-sistencia, entendido y formulado teniendo en cuenta la reflexión filosófica anterior, parece que debe interpretarse, aunque las expresiones resulten ambigüas, como llevando dentro toda esa reflexión y queriendo superarla. Por tanto, el "centro interior.. que está en sí" tendrá el carácter del **agens-sujeto** de la filosofía existencial y de la **cogitatio** de la filosofía cartesiana. La unión de esos momentos, que a una primera consideración se excluyen, se realiza entendiendo la **cogitatio** como momento intrínseco del **sum**, no haciendo derivar uno de los extremos del otro: el **sum** de la **cogitatio** (Descartes), la **cogitatio** del **sum** (Heidegger). La **cogitatio** no es formación que ocurre en la dinámica o proceso del ser, como estructura derivada, sino que debe entenderse como dimensión que define la "naturaleza" del ser en cuestión originariamente.

Ahora bien sobre el ser de ese "ser todo en sí" originario, a la vez agente y **cogitatio**, no hay evidencia científica. La **ratio cognoscendi** del mismo se encuentra en su obra, y su obra es precisamente la cultura. si se quiere seguir hablando de fundamento, sería la cultura el fundamento de conocer -**ratio cognoscendi**- al "ser-en-sí", mientras éste sería la **ratio essendi** de aquélla, por decirlo en términos kantianos. Otro modo de entender el "ser-en-sí" representaría su naturalización, representándole en categorías parmenídicas, con lo que la experiencia filosófica desde el cristianismo quedaría evacuada. Habría que evitar también concebir la cultura en términos naturalistas: como "segunda naturaleza". Y no estaría fuera de lugar recordar aquí el dicho pascaliano de que si la costumbre es una segunda naturaleza, tal vez la naturaleza no es otra cosa que una primera costumbre.

Conocemos el ser de la persona por su obra. Pero importa no interpretar esa obra como estructuras naturalizadas, entificadas o como órdenes de esencias fuera del tiempo.

Los supuestos "sistemáticos del in-sistencialismo -de una parte, y ante todo, el "ser-en-sí"; de otra, la cultura a la que el "ser-en-sí" está abierto-, de tomarlas como principio y fundamento obviamente dados, fácilmente ocultan, tras su aparente immediatez, por lo que hace al "ser-en-sí" o "centro interior", una referencia opaca y, por lo que toca a los órdenes de cultura, una transparencia dudosa.

Teniendo en cuenta esto, podría ser oportuno recordar (aunque ya se sepa) que, cuando en filosofía se habla de "principios" o de "fundamentos", se usan

esos términos en sentido metafórico. De olvidar ese sentido, la explicación se desliza hacia un reduccionismo: naturalista, conciencialista, idealista... Pero cuando entramos en el mundo de las personas iniciamos un discurso que se contrapone al discurso de cosas y naturalezas. El problema de fundamentación de la cultura debiera estudiarse en términos genéticos y no esencialistas, o además de esencialistas genéticos. A una mirada genética (que se resolvería en profética) se ve claro cómo la cultura no nace de unas raíces o se deriva de un principio. Más bien se contruye, por no decir se crea. Y la realidad de esa "construcción" (es difícil evitar las metáforas tomadas de lo físico ahí lo "neutral" que resulta hablar de "fundamentos") o la realidad de esa "creación" tienen estructura no obvia, no inmediatamente evidenciable, como no obvia ni inmediatamente evidenciable es la realidad del agente hombre creador de la cultura. Pero, conforme hacía observar Austin, la realidad es complicada, sólo los filósofos son simples. La fortuna alcanzada por la metáfora del "fundamento" en filosofía creo que es un genuino producto de la simplicidad de los filósofos.

Moviéndonos en ese contexto es como podríamos acercarnos a la identidad, y no digo esencia del "ser-en-sí". Expresión esta última que es clara si no nos preguntan por ella, pero huidiza si queremos responder a esa pregunta (como a otro propósito escribió san Agustín). La identidad del centro interior padece aquella enfermedad lógica de que hablaba Quine y que él denominó "opacidad de la referencia". Transcribo un pasaje de B. Russell en el que habla del mundo físico y de la representación que de él hemos de tener según la teoría de la relatividad:

"Pensamos en el átomo como si fuese una bola de billar; sería más acertado que pensáramos en él como una especie de fantasma que carece de 'empuje' y que, sin embargo, puede obligarnos a correr. Hemos de cambiar nuestras nociones tanto de sustancia como de causa. Decir que un átomo subsiste es como decir que subsiste una canción" (*Fundamentos de filosofía*, Barcelona 1936, pp. 134, 126).

Si eso se dice del átomo físico, pensemos que haya que decir de la persona, cuyo ser no es cósmico y cuyo causar es libre. La identidad de ese extraño ser que es el "ser-en-sí" personal encontrará menos dificultades para representárnoslo como una canción. Ortega excluía que la vida, "realidad radical" en su pensamiento, equivalente del "centro interior" aquí considerado, pudiera ser entendido en términos sustancialistas. Negaba también que fuera una *res cogitans*; en su lugar hablaba de *res dramática*. Al preguntarnos por la *raison d'être* de un drama ¿buscamos algún tipo de fundamento? En todo caso no le negamos entidad, inconfundible identidad. Pues bien, lo que el hombre hace con su identidad, la puesta en acción de sus posibles es lo que llamamos cultura: contenido del drama de vivir.

Cuestiones adicionales serían las de estudiar los modos de acceso cognoscitivo a esa identidad, si por connaturalidad o en forma refleja. Así como la manera de ser uno mismo: si en fusión con el cosmos, si como reflejo de la sociedad o si a título propio de modo autónomo y emancipado. La relación de la cultura al hombre se ha de entender según esas diversas maneras de ser-se el hombre a sí mismo, como lo ha puesto de relieve la psicología genética, y ello tanto en el desarrollo del individuo como en el de la especie.

También, aunque aparece ya indicado, habría que tener en cuenta el punto de vista que resultaría de una consideración sesgada o transversal respecto al mero punto de vista genético: será la consideración que toma en cuenta el modo de entenderse el hombre en sociedad. Las sociedades se han clasificado de diversas maneras. Por atender a sus formas más simples podría hacerse mención de la diferencia que F. Tônnies establece entre "comunidades" y "sociedades". Relacionada con ella puede entenderse la que M. Weber establece entre sociedades "tradicionales" y "modernas". Tônnies atiende a las formas de interrelación y Weber a los modos de legitimarse la dominación (este último añade la forma de dominación carismática). Para Louis Dumont las sociedades se dividen en "jerárquicas" e "igualitarias"; oposición que a nivel más profundo corresponde a lo que llama sociedades "holistas" y sociedades "individualistas" (según que la referencia paradigmática de fondo se ubique en el todo social o en el sujeto personal). Como ejemplo de sociedad jerárquica-holista pone la de la India. El modelo típico de sociedad igualitaria individualista se daría en la que recoge la tradición bíblica y griega y se desarrolla en el mundo occidental, sobre todo en la edad moderna a través de la Ilustración. En las sociedades holistas priman las necesidades del todo sobre los particulares. En las sociedades individualistas ocurre lo contrario. Las culturas correspondientes se ven afectadas por los rasgos que definen los opuestos caracteres del punto de partida. Cada uno de los principios da lugar a una forma genérica de vida, en el interior de la cual caben ulteriores manifestaciones. De acuerdo con cada "forma de vida" se organiza la educación y la comprensión global de la cultura. Los procesos educacional, de personalización y de cultura no serán en todos los casos unívocos, aunque pueda reconocerse "semejanzas familiares" o constancias analógicas. Estas consideraciones inciden en la interpretación del "ser-en-sí", que distará entonces mucho de aparecer como esencia que entregue una vez y para siempre la realidad verdadera en cuestión será un concepto entitativo y operativo cuya garantía de verdad estará en función de la concepción del mundo o de la sociedad. Así, por ejemplo, el modo como san Agustín concibe la *via universalis salutis*, que es el equivalente religioso de entender la cultura, descansa en su comprensión del "ser-en-sí", de arte que es un "ser-en-sí" creatural sumamente en precario, desde el momento que el verdadero, el más hondo y eminente "ser-en-sí" de la cria-

tura que es uno mismo, no es en realidad uno mismo, sino Dios. Forma muy distinta de entenderse el "ser-en-sí" por parte del deísmo moderno o del ateísmo contemporáneo, por ejemplo el existencialista. El mismo principio de partida (al menos nominalmente el mismo) da lugar a formas de entender el proceso de cultura en términos muy diferentes: desde una cultura con capacidad de vida eterna, que pueda definirse como **gaudium de veritate**, a una cultura que se entiende como espejismo e ilusión en el fondo de la cual se oculte el sinsentido.

Terminaré indicando que en mi exposición, y a través de las precisiones, sugerencias o toques de atención que preceden, no he intentado cuestionar los planteamientos de la filosofía in-sistencial.

Me parece que más bien quedan reforzados. No sólo los planteamientos sustantivos, sino también la virtualidad que encierran para extraer de ellos una teoría y una práctica generalizadas. En concreto, para abrirse desde esos comienzos a hacer realidad y a comprender el proyecto de la cultura. He introducido tan sólo consideraciones que no creo que haya inconveniente en denominar relativizadoras; lo que nada tiene que ver con el relativismo. El profesor Quiles opera en el ámbito de la **forma de vida** cristiano-occidental, donde la persona, sus intereses y aspiraciones tienen primacía sobre cualquier forma de totalización mundana social: **persona est perfectissimum in rerum natura** (con santo Tomás). Por otra parte, toma en cuenta ese "en-sí-perfectísimo" en su realidad plena, depurada por la crítica, dejando de lado las concreciones deficientes de ese "en-sí", a lo cual tiene perfecto derecho. ¿Que la realidad es más compleja y que también en este caso el simple es el filósofo? Bien, se trata de la simplicidad que le hace ser profesionalmente lo que se propone ser: un forjador de nociones y conceptos que apresen la realidad y den cuenta de ella; no un improvisador que trabaje por aproximaciones intuitivas y a ojo de buen cubero. La simplificación es el precio que hay que pagar por la claridad y firmeza sistemáticas. Como escribió Ortega y Gasset, la claridad es "la cortesía del filósofo" así como el sistema es "la honradez del pensador" (Obras, VII, 280; I, 114).

Saturnino Álvarez Turiénzo

EL DESAFIO DE LAS MODERNAS INVESTIGACIONES ANTROPOLOGICAS A LA CONCEPCION IN-SISTENCIAL DEL HOMBRE

Marceliano Arranz Rodrigo
Universidad Pontificia de Salamanca

1. En el pensamiento filosófico de Occidente podrían distinguirse tres etapas fundamentales a la hora de determinar el estatuto ontológico de lo humano. Inicialmente, y durante la época presocrática, el hombre es pensado y definido como una parte más de la Naturaleza, haciendo coincidir sus posibilidades y destino con las grandes líneas evolutivas del Todo. Durante este período, el hombre no es tematizado expresamente y su acción transformadora en la Naturaleza apenas es puesta de manifiesto.

En un segundo momento, y a partir sobre todo de Platón y Aristóteles, la reflexión filosófica comienza a descubrir y destacar la irreductible peculiaridad de lo humano frente al mundo, postulando como explicación de la misma la existencia en él de un principio radicalmente distinto de lo físico.¹ La filosofía cristiana adoptó y explicitó esta línea de pensamiento, insistiendo aún más en la singularidad de lo humano frente a la Naturaleza. San Agustín, sobre todo, vio en el carácter absolutamente original de la interioridad humana el punto de arranque de todo filosofar. No creo equivocarme al hacer del P. Ismael Quiles un heredero y continuador de esta noble tradición antropológica agustiniana. El punto de partida de toda reflexión radical y consistente sobre el hombre, no puede ser otro que la afirmación de cada Yo frente a su entorno, es decir, su fontal y original in-sistencia frente a cuanto le rodea.

¹ Cuando PLATON, en el Timeo, se refiere al hombre, hace que su Demiurgo plasme un principio especial al que denomina "alma". Atribuir, además, a cada alma una estrella como morada, es una manera poética de indicar que su verdadera patria no es lo perecedero. Timeo, pp.41-43. ARISTOTELES, más sobrio que su maestro, se limita a indicarnos que el "entendimiento agente", la parte más noble e inmortal del hombre, viene de fuera, De Generatione animalium II, 3, 736, B 27.

Esta tradición, sin embargo, se ha visto seriamente amenazada en los últimos decenios. Lo que multitud de antropólogos viene propugnando desde hace un cierto tiempo no es otra cosa, en el fondo, que una vuelta a los primitivos esquemas antropológicos de los presocráticos: el hombre no sería otra cosa que un momento evolutivo más en los desarrollos de una *physis* fundamental, siendo la especie humana, hasta en sus últimas fibras, una auténtica hija de la tierra.

2. Si intentamos rastrear los orígenes próximos de esta línea reduccionista de pensamiento en torno al hombre, es indudable que uno de los hitos fundamentales está constituido por la obra de Charles Darwin. Y es que si, durante milenios, la tradición había visto un buen argumento en favor de la excepcionalidad de la especie humana en la imposibilidad de explicar plausiblemente su origen, la obra de Darwin, al proponer como causa de la antropogénesis mecanismos semejantes a los que habían dado origen a las demás especies, parecía insinuar que toda definición del hombre en términos de singularidad carecía de fundamento. Al fin y al cabo, si se puede explicar de manera natural cómo emergió la especie humana, no habría por qué atribuir a ésta cualidades especiales o revolucionarias.²

Sin embargo, la obra de Darwin se refería casi exclusivamente a aspectos **anatómicos**. Por ello, y pasado el susto inicial, cuantos creían en el espíritu acabaron por caer en la cuenta de que, en realidad, la cosa no era tan terrible como había podido pensarse en un primer momento. Al fin y al cabo, un parentesco anatómico entre el hombre y las especies superiores y un origen evolutivo de su cuerpo, no son argumentos decisivos en contra del carácter excepcional de lo humano en el Universo. Y es que, aunque el hombre pudiese dejar de ser algo peculiar desde el punto de vista anatómico, continuaría siendo algo irreductiblemente especial a causa de su **cultura**. La originalidad del hombre y, en el fondo, la existencia en él de una instancia inmaterial, quedarían suficientemente garantizadas por los comportamientos y capacidades de que solamente él es capaz. El pensamiento abstracto, la autoconciencia, el lenguaje simbólico, las estructuras sociales, el arte, la moral y la religión, serían actividades exclusivas de la especie humana, no existiendo de ellas ni siquiera vestigios en las formas vivientes anteriores a su advenimiento. Irrumpiendo en la *physis* como novedad absoluta, tales peculiaridades constituirían un argumento irrefutable de la originali-

² La verdad es que la desconfianza de quienes defendían una concepción transcendentalista de lo humano respecto a la obra de Darwin, se demostró bastante justificada, si no por el contenido de la obra darwiniana, sí por las conclusiones que inmediatamente intentaron ser deducidas de ella. En este sentido es de todos conocido el intercambio epistolar entre Engels y Marx en torno a las posibilidades "antiteológicas" de la obra de Darwin. O las conclusiones que E. Haeckel pretendía deducir del "origen natural" de las especies.

dad de lo humano. Serían, en una palabra, la manifestación de la radical insitencialidad del hombre.

Sin embargo, esto es precisamente lo que ha cambiado en los últimos decenios. Si el intento darwiniano de hacer del hombre un hijo de la tierra se había limitado fundamentalmente a lo anatómico, su proyecto ha sido retomado y ampliado en nuestros días. Lo que muchos modernos antropólogos pretenden hacer con la cultura humana, es exactamente lo mismo que Darwin hizo con su anatomía, es decir, encontrar un mecanismo explicativo de su origen y, de esta manera, hacer de ella un producto más de los mecánicos y azarosos desarrollos de la physis. Logrado esto, podría afirmarse que el enraizamiento humano en la evolución no se limita al cuerpo, sino que es total. Con lo cual habríamos vuelto, efectivamente, a los esquemas antropológicos del primitivo pensamiento griego.

3. Para llevar a cabo esta tarea se intentan demostrar, o al menos plausibilizar, los siguientes supuestos fundamentales:

1º En el hombre no existiría nada que no fuese biológico: todas las capacidades que en el hombre constatamos, por extraordinarias y peculiares que nos parezcan, serían explicables sin recurrir a otra cosa que el voluminoso cerebro de Homo Sapiens.³

2º La aparición del cerebro y de cuanto su posesión comporta, sería la consecuencia de una peculiar recombinación genética.

3º La emergencia de la combinación genética de que el cerebro humano es consecuencia no hubiese obedecido a ningún tipo de proyecto.⁴

³ En torno a la problemática mente/cerebro me permito citar por orden alfabético algunas obras que considero significativas: ARMSTRONG, D.M., *A Materialist Theory of the Mind*, London (Kegan Paul) 1968. BROAD, C.D., *The Mind and Its Place in Nature*, London (Kegan Paul) 1972. BUNGE M., *The Mind-Body Problem*, Oxford (Pergamon) 1980. FEIGL, H., *The "Mental" and the "Physical"*, (University of Minnesota Press) 1967. NEUMANN, J., *Computer and the Brain*, (Yale University Press) 1968. O'CONNOR, J. (ed.), *Modern Materialism: Readings on Mind-Body Identity*, New York (Harcourt) 1969. PENFIELD, W., *El misterio de la mente*, Madrid (Pirámide) 1977. POPPER, K.R./ECCLES, J.C., *El Yo y su cerebro*, Barcelona (Labor) 1980. ROSENGLUETH, A., *Mente y cerebro*, México (Siglo XXI) 1977, 4ta. ed., ROSS ANDERSON, A. (ed.), *Minds and Machines*, Englewoods Cliffs, N.J. (Prentice Hall) 1964. SCHROEDINGER, E., *La mente y la materia*, Madrid (Taurus) 1968. SHERRINGTON, C., *Man on His Nature*, Garden City (Doubleday Anchor) 1953. TURING, A.M., "Computing Machinery and Intelligence", en *Mind* (1950) pp. 433-460. WIENER, N., *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, New York (Wiley) 1948.

⁴ "El hombre no es la obra de una voluntad lúcida. El no es ni siquiera el resultado de un esfuerzo sordo y confuso. Los procesos ciegos y desordenados que lo han concebido no buscaban nada, no aspiraban a nada, no tendían a nada, ni siquiera de la manera más vaga del mundo". ROSTAND, J., *El hombre y la vida*, México (FCE 1973) 48.

4º El motivo de que tal combinación genética se haya mantenido, sería solamente el haber dotado a la especie que de ella es consecuencia de ventajas adaptativas.

Pensar que la emergencia del cerebro y de la consiguiente capacidad de pensar tuvo como propósito el que fuésemos capaces de conocer el mundo o el comprendernos a nosotros mismos, no sería otra cosa que ingenuo antropomorfismo.⁵

5º Cada especie o colectivo biológico poseería un programa comportamental propio para garantizar su supervivencia. Las pautas de dicho programa, surgidas al azar, se mantendrían por ser adaptativas y se encontrarían codificadas en los genes.

6º Por encontrarse codificada en el genoma, la conducta peculiar de cada especie se transmitiría a la prole mediante mecanismos paralelos a los de la herencia biológica.

7º El hombre no sería una excepción en la Biosfera. Consiguientemente, pautas de conducta en apariencia tan poco biológicas como el altruismo, el comportamiento ético, el arte o la religiosidad, serían asimismo consecuencia de azarosas recombinaciones genéticas y se habrían mantenido y transmitido por conferir ventajas a la recombinación genética de que surgieron.⁶

4. Lo que con tales presupuestos se pretende es mostrar cómo la cultura del hombre, lo mismo que su anatomía, surgieron lenta y orgánicamente en función de causas exclusivamente intracósmicas obrando al azar. Se excluye, pues, toda teleología y todo rupturismo en el proceso hominizante. En contra de lo que tradicionalmente se pudo pensar, lo específicamente humano no habría surgido de manera puntual, ni sería la consecuencia de un proyecto. Sería, por el contrario, la peculiar respuesta biológica de un genoma a los estreñimientos del me-

⁵ "La mente humana es un mecanismo de supervivencia y reproducción y la racionalidad es solamente una de sus técnicas". WILSON, E.O., *Sobre la naturaleza humana*, México (FCE 1980) 13. Esta misma idea fue ya vigorosamente defendida por Schopenhauer en el siglo pasado, al tratar de demostrar la supremacía del elemento volitivo sobre el intelectual en la *Naturaleza: Sobre la voluntad en la Naturaleza*, Madrid (Alianza) 1982, pp. 78-132.

⁶ "Si el cerebro evolucionó por selección natural, también las capacidades para relacionar juicios estéticos y creencias religiosas particulares deben haber surgido por el mismo proceso mecánico. Son adaptaciones directas a situaciones ambientales del pasado en las que evolucionaron las poblaciones humanas ancestrales". "Cuando se examinan con cuidado las formas superiores de la práctica religiosa, se puede observar que confieren ventajas biológicas". WILSON, E.O., *o.c.*, pp. 14 y 263.

dio ambiente.⁷

Para plausibilizar científicamente estos supuestos se recurre habitualmente a la experiencia y a las observaciones, especialmente aquellas en que el condicionamiento genético de la conducta parece evidente.⁸ Se acude también a las modernas investigaciones neurofisiológicas, las cuales habrían puesto de manifiesto las increíbles capacidades cibernéticas del cerebro humano. Y se acude, finalmente, a las últimas investigaciones sobre el comportamiento animal y a la paleoantropología cultural: las primeras permitirían "magnificar" las posibilidades de los animales superiores y la segunda "animalizar" más y más a los primeros representantes de la especie humana. Con ello se tendería un puente entre lo animal y lo humano y no sería necesario continuar afirmando la existencia de un foso infranqueable entre ambos. Examinemos más de cerca este último punto.

Utilizando largos y minuciosos trabajos de campo y mediante un ingente número de experimentos en laboratorio, la Etología ha pretendido destruir varios mitos relativos a la conducta de los animales. Ha querido mostrar, en primer lugar, que en los animales superiores existen rudimentos de ciertas pautas de conducta tradicionalmente consideradas como exclusivamente humanas.⁹

Se ha llegado a hablar, incluso, de las capacidades artísticas y tecnológicas del animal¹⁰, atribuyéndole lenguajes rudimentarios¹¹ y estructuras sociales di-

⁷ Me estoy refiriendo, sobre todo, a teorías como la Sociobiología o el Materialismo cultural, a las que más tarde dedicaré algún comentario y una nota bibliográfica.

⁸ EIBL-EIBESFELDT, I., *El hombre preprogramado*, Madrid (Alianza) 1980 (2da. ed.). Del mismo autor: "Los universales del comportamiento y su génesis", en MORIN, E./PIATELLI-PALMARINI, M., *El primate y el hombre*, Barcelona (Argos Vergara 1983) 202.

⁹ BARNETT, S.A., *La conducta de los animales y del hombre*, Madrid (Alianza) 1977.

¹⁰ "La Etología ya ha demostrado que muchos de los procesos mentales que consideramos como propios nuestros se encuentran igualmente en los otros mamíferos. Podemos dar de ello dos ejemplos. El primero está sacado de los trabajos del antropólogo social Gregory Bateson que ha mostrado que los delfines eran capaces de tener la idea de que serían recompensados si cada vez realizaban un acto diferente. Estos animales fueron capaces de realizarlo ocho veces seguidas, lo cual es algo totalmente asombroso. El otro ejemplo está sacado de los trabajos de Emil Menzel que ha mostrado... que jóvenes chimpancés machos son capaces de inventar nuevas utilidades de un bastón". CHANCE, M., "Una dimensión ausente en la Biología: El comportamiento", en MORIN, E./PIATELLI-PALMARINI, M. (ed.), o.c., 193.

¹¹ Han sido famosos en este sentido los experimentos que hacia los años treinta Winthrop y Lue-lla Kellog llevaron a cabo con Gua, un joven chimpancé hembra. Después de 16 meses Gua comprendía el significado de unas cien palabras, pero nunca intentó pronunciarlas. Para que Gua aprendiese un lenguaje fue coeducado con humanos. También son famosos los experimentos de Allen y Beatrice Gardner con Washoe, un chimpancé a quien se intentó enseñar el sistema americano de signos para sordomudos. David Premack realiza actualmente experimentos con Sarah en los laboratorios de la Universidad de Santa Bárbara en California. Sarah es también un chimpancé hembra.

ferenciadas.¹² Y la conclusión a que con todo ello se pretende llegar es que los animales, al menos los más próximos al hombre, están bastante mejor dotados "intelectualmente" de lo que se había pensado, existiendo en ellos notables rudimentos de conductas atribuidas en otros tiempos solamente al hombre.¹³

La Paleoantropología cultural, por su parte, ha acometido la tarea de reconstruir las primeras etapas de la antropogénesis. Se ha recurrido para ello a los escasos fragmentos fósiles que los primeros representantes de la especie humana han dejado de su actividad. También se han examinado, mediante concienzudos estudios de campo, las estructuras socio/comportamentales de los pueblos más primitivos de nuestro planeta. De estas investigaciones paralelas surgiría la convicción de que, en sus estadios más primitivos, el hombre hunde sus raíces en lo animalesco hasta un punto que nunca hubiésemos sospechado.

Y si esto es así, el hombre no sería, desde ningún punto de vista, algo tan original y excepcional como se nos había querido hacer creer: comparada con otras emergencias evolutivas, la hominización no constituiría algo tan especialmente revolucionario como se pudo pensar en ciertas épocas. Nos encontramos, por consiguiente, ante un desafío de enormes consecuencias para toda concepción del hombre que quiera utilizar las categorías de in-sistencia y singularidad.

5. La hipótesis de que la antropogénesis es un proceso lento, enraizado en toda la evolución anterior y condicionado por las circunstancias ambientales, tiene argumentos bastante fuertes en los hechos que actualmente nos son conocidos y, desde luego, no sería muy sensato el pretender ignorarlos o minimizarlos. Ahora bien ¿en qué sentido podría afectar esta hipótesis a los presupuestos fundamentales de la filosofía insistencial?

El sistema que Premack utiliza consiste en emplear trozos de plástico de distintas formas y colores, teniendo cada pieza un significado distinto. La utilización de este tipos de alfabetos no fonéticos es intentar ver si la imposibilidad del lenguaje en los antropoides es de orden fisiológico más que intelectual.

¹²SABATER PI, J., *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Barcelona (Anthropos) 1983. También *Conducta y ecología comparadas de los gorilas y los chimpancés del Africa Occidental*, México (FCE) 1983.

¹³"La insularidad humana... se ha encontrado cuestionada por el descubrimiento de características cognitivas muy elevadas en los antropoides (tanto si se puede hablar o no de verdaderos lenguajes), por la notable unidad biológica del phylum, por las débiles continuidades filogenéticas de los mecanismos cerebrales, por yacimientos compartidos de universales de comportamiento. Los primates tienen una organización social, tienen una cultura, pueden aprender, inventar, modular su atención, comunicarse entre sí... Este desplazamiento hacia arriba de las fronteras biológicas de los primates coincide con una ampliación hacia abajo de las fronteras culturales del hombre". PIATELLI-PALMARINI, M., "Conclusión final", en MORIN, E./PIATELLI-PALMARINI, M. (ed.), o.c., p. 236.

Mi opinión personal es que sus efectos no serían tan notables como a veces se ha pretendido, sobre todo si nos atenemos solamente a los hechos que conocemos y dejamos de lado las interpretaciones que de los mismos pueda hacerse. La filosofía in-sistencial intenta poner de manifiesto el carácter de radical singularidad de toda persona, su libertad y su creatividad. Como hemos visto, sin embargo, ciertas antropologías modernas intentan "desmitologizar" estas pretensiones tradicionales de la antropología, reduciendo al hombre a una recombinación genética que, por haber dado lugar a un voluminoso cerebro y a una serie de peculiares y adaptativas pautas de conducta, habría acabado por ocupar un lugar preeminente en la Naturaleza. Mi impresión es que estas ideas reduccionistas en torno a la especie humana, no se justifican suficientemente en los hechos, sino que son, más bien, opciones metafísicas incontrastables. Veamos, brevemente, cuál es el verdadero fundamento de antropologías como las que acabo de mencionar.

a) Aunque fuese cierto que la hominización tuvo lugar en términos de proceso emergente, de ello no tiene por que concluirse que dicho proceso acaeció de manera mecánica y fortuita. Y es que los hechos naturales, sobre todo los relativos al mundo viviente, no solamente no sugieren un acontecer azaroso, sino más bien todo lo contrario. Ahora bien, si alguien pretende negar las apariencias, tendrá que proponer una explicación en la que se muestre que, efectivamente, las cosas acaecen de manera distinta a su manifestarse. Es decir, debería proponer una explicación completa y exhaustiva de los fenómenos vitales en clave exclusivamente mecanicista. Que esto debiera ser así, lo reconoce explícitamente el mismo MONOD cuando, tras afirmar que "la misma objetividad nos obliga a reconocer el carácter teleonómico de los seres vivos y a admitir que, en sus estructuras y actividades, realizan y persiguen un proyecto", considera como el problema central de la Biología el encontrar una explicación de tales propiedades sin recurrir a categorías finalistas.¹⁴ La pregunta que se impone es si una explicación de este tipo existe. Y la respuesta es que, al menos hoy por hoy, una tal explicación no existe. Demostrar que esto es así sería demasiado largo y prolijo para el tiempo de que dispongo. Baste con indicar que incluso los más ardientes y conspicuos defensores de la teoría sintética de la evolución se ven obligados a admitirlo.¹⁵ Y si no existe una explicación mecanicista convincente de los fenómenos

¹⁴ MONOD, J., *Le hasard et la nécessité*, París (Seuil) 1970, p. 38.

¹⁵ Como muy acertadamente nota POPPER, lo único que hasta el presente ha conseguido el darwinismo en todas sus variantes en su intento de explicar en términos puramente físicos la existencia de propósitos en el mundo ha sido demostrar que "tales explicaciones pueden existir, es decir, que son lógicamente posibles". Desde un punto de vista rigurosamente experimental, sin embargo, "ni Darwin ni ningún darwinista ha suministrado hasta el presente una explicación causal de la evo-

vitales, no es científica la afirmación de que la teleología que en ellos observamos no es más que una apariencia.

Nada hay, pues, en los hechos que impida, a quien así quiera hacerlo, afirmar la actividad rectora de una Causa Trascendente en la Naturaleza, sobre todo en el proceso de hominización. En todo caso, una afirmación de este tipo no es menos científica que su negación. De nuevo MONOD, tan poco amigo de interpretar los hechos de la vida en términos de finalidad, se ve obligado a admitir que "es evidentemente imposible, ni siquiera imaginar un experimento mediante el cual demostrar que en la Naturaleza no existe un proyecto".¹⁶

b) Tampoco es un dato científico comprobado, y ni siquiera científicamente comprobable, el que la antropogénesis no implique un salto cualitativo. Si los mecanismos de la hominización fueron menos rupturistas y más orgánicos de lo que pudo pensarse, de ahí no se sigue que la emergencia de lo humano no represente un salto ontológico respecto a lo puramente biológico. Como muy bien indica el profesor PINILLOS "lo que hay que discutir es si la continuidad de originación que preside el decurso evolutivo de la realidad... implica también una necesaria reducción de lo originado a lo originante".¹⁷

Ahora bien, que la evolución tenga carácter ascendente y que a lo largo de ella se den saltos cualitativos, parece ser algo tan obvio que, incluso muchos pensadores que se confiesan monistas y que no admiten en la Naturaleza otra actividad que la de causas intracósmicas, admiten la existencia de tales saltos. Me estoy refiriendo a pensadores como F. ENGELS¹⁸, E. MORIN¹⁹ y M. BUNGE²⁰.

lución adaptativa de un solo organismo". POPPER, K.R., "La evolución y el árbol del conocimiento", en *Conocimiento objetivo*, Madrid (Taurus) 1974, p. 246. Como he indicado, esta misma opinión es compartida, incluso por quienes se confiesan evolucionistas convencidos. Entre otros podríamos citar a STEBBINS, G.L. y VALENTINE, J.W., ambos en *Evolución*, Barcelona (Omega 1980) 7 y 255. JACOB, F., *La lógica de lo viviente*, Barcelona (Laia) 1977, p. 334. ROSTAND, J., o.c., 38-39. Una crítica bastante ajustada del verdadero alcance explicativo de las teorías evolucionistas puede verse en GOUDGE, T.A., *The Ascent of Life*, London (Allen and Unwin) 1961. GRASSE, P.P., *La evolución de lo viviente*, Madrid (Blume) 1977. SALET, G., *Azar y certeza*, Madrid (Alhambra) 1975. THORPE, W.H., *Naturaleza animal y naturaleza humana*, Madrid (Alianza) 1980. Yo mismo he publicado una breve crítica del alcance de las explicaciones de corte darwinista en *Biología: "Explicación científica y Biología"*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* VI (1979) 93-111.

¹⁶ MONOD, J., o.c., p. 38.

¹⁷ PINILLOS, J.L., "Lo físico y lo mental", en *Boletín informativo de la fundación J. March* 71. (Mayo 1978) pp. 11-12.

¹⁸ ENGELS, F., *Dialéctica de la Naturaleza*, Madrid (Akal) 1978, 170 y ss.

¹⁹ MORIN, E., *El método. La naturaleza de la Naturaleza*, Madrid (Cátedra) 1981. En esta obra

c) Tampoco es tan obvia como se pretende la afirmación de que la cultura surge y se transmite mediante procesos genéticos acaecidos al azar y seleccionados por las condiciones ambientales. No es este el momento de hacer una exposición y crítica detalladas de la Sociobiología²¹, pero sí de poner de manifiesto algunos de los dudosos presupuestos en que se sustenta.

En primer lugar, son muchos y muy buenos los biólogos que califican a la Sociobiología, sobre todo en sus aplicaciones al hombre, de teoría prematura y poco rigurosa.²²

Por lo que se refiere al origen de las pautas comportamentales específicas, la atribución de éstas a mecanismos genéticos implica la ignorancia de que a tales conductas se puede llegar también mediante el acaso, la fantasía, la creatividad, el ensayo y el error; etc...

el autor se aplica a la tarea de buscar un mecanismo plausible que explique la aparición de emergencias, en el contexto de una cosmovisión monista.

²⁰ A pesar de su materialismo, M. Bunge tiene una concepción emergentista de la evolución. Según él, cierto tipo de interacciones da lugar, de cuando en cuando, a sistemas. Lo que distingue a un sistema de un agregado es que en el primero se dan propiedades nuevas e irreducibles a las de sus componentes: "Los componentes de las células no son vivos: la vida es emergente, no resultante, relativamente a los componentes de las células. Y la percepción, el sentimiento y la ideación son funciones de sistemas neurales multicelulares que ninguna neurona individual puede ejecutar: también ellas son emergentes".

Materialismo y ciencia, Barcelona (Ariel 1981) 43. De la misma manera que los enlaces químicos suponen algo más que una agregación mecánica y que la Vida no se puede reducir a una simple yuxtaposición de moléculas, con la actividad cerebral humana surgiría un nuevo mundo irreducible al de la Biología. **Epistemología**, Barcelona (Ariel) 1981, pp. 97-151.

²¹ He aquí una breve bibliografía fundamental dispuesta por orden alfabético: ALEXANDER, R.D., *Darwinism and Human Affairs* (University of Washington Press) 1979. AZCONA, J., *Antropología biosocial. Darwin y las bases modernas del comportamiento*, Barcelona (Anthropos) 1982. BARASH, D.P., *Sociobiology and Behavior*, New York (Elsevier) 1977. *Sociobiology: The Whispering Within*, New York (Harper) 1979. BERGHE, P.L., *Man in Society*, New York (Elsevier) 1975. KAPLAN, A.R. (ed.), *Human Behavior Genetics*, Springfield (Thomas) 1976. *The Sociobiological Debate*, New York (Harper) 1978. MONTAGU, M.F.A. (ed.), *Sociobiology Examined* (Oxford University Press) 1980. STENT, G.S. (ed.), *Morality as a Biological Phenomenon*, Berlín (Dahlem Konferenzen) 1978. WASHBURN, S.L. (ed.), *Social Life of Early Man*, Chicago (Aldine) 1961. WILSON, E.O., *Sociobiología. La nueva síntesis*, Barcelona (Omega) 1980. *Sobre la naturaleza humana*, México (FCE) 1980.

²² AYALA, F.J., "La naturaleza humana a la luz de la evolución", en *Estudios filosóficos* 31 (1982) 397-441. "De la Biología a la Ética", en *Revista de Occidente* 18/19 (1982) 163-183. BARLOW, G.W./SILVERBERG, J. (ed.), *Sociobiology: Beyond Nature/Nurture?*, Boulder (Westview Press) 1980. BOCK, K., *Human Nature and History. A Reponse to Sociobiology* (Columbia University Press) 1980. RUBIO, J., "Sociobiología. La última forma de darwinismo", en *Arbor* 441/442 (1982) 87-99. RUSE, M., *Sociobiology: Sense or Nonsense?*, Dordrecht (Reidel) 1979. SAHLINS, M., *The Use and Abuse of Sociobiology* (The University of Michigan Press) 1975.

Y en cuanto a los mecanismos de **transmisión** que la Sociobiología propone, los problemas son mucho más graves aún. Y es que, si hay evidencia de que en ciertas especies lo genético interviene decisivamente en la transmisión de sus peculiares pautas de conducta²³, tampoco cabe la menor duda de que el influjo de los genes no es igualmente determinante en todos los estadios evolutivos de la historia de la Vida. Hoy parece poder ser afirmado como cierto que, cuanto más primitiva es una especie, tanto mayor es el influjo de los genes en la transmisión de sus peculiares pautas de comportamiento a la prole.²⁴ Por lo demás, el decisivo papel que el aprendizaje social juega a este respecto en ciertas especies, es algo que está fuera de toda duda razonable. Para probar esto, no solamente existe un ingente número de experimentos y observaciones altamente sofisticados, sino que tenemos el hecho cotidiano de la domesticación.²⁵

Pero lo que en relación con la especie humana hace menos verosímil el mecanismo propugnado por los sociobiólogos, es la **enorme variedad de los patrones humanos de conducta** y la **velocidad** con que dichos patrones son transmitidos a la descendencia. Estos hechos, fácilmente constatables, parecen indicar un mecanismo transmisorio más **noológico** que genético, es decir, un mecanismo fundamentado en el **aprendizaje social**.²⁶ Y es que, si en el espacio de una generación y sin que el genoma, por consiguiente, pueda alterarse significativamente, nuevos y revolucionarios comportamientos pueden aparecer y transmitir-

²³ "Se sabe que para zonas de comportamiento muy definidas, los animales están preprogramados. Los animales están equipados, por ejemplo, de ciertos esquemas motores que no tienen necesidad alguna de aprender. Además, están equipados de mecanismos de tratamiento de los datos que, de entrada, les permiten reaccionar de un modo biológicamente apropiado cuando se encuentran enfrentados a una situación/estímulo. Más aún, no es necesario que tengan una experiencia anterior de la situación/estímulo". EIBL-EIBESFELDT, I., "Los universales del comportamiento y su génesis", en MORIN, E./PLATELLI-PALMARINI, M. (ed.), o.c., p. 202.

²⁴ "Me he dado cuenta de que uno de los parámetros que podrían abrirse paso para definir los organismos podría ser muy bien la multiplicidad de papeles que estos organismos son capaces de desempeñar". CHANCE, M., "Una dimensión ausente de la Biología: El comportamiento", *ib.*, p.194.

²⁵ En relación con las capacidades inventivas y de aprendizaje de los chimpancés hay experimentos muy famosos. Los japoneses J. ITANI y A. NISHIMURA observaron cómo ciertos monos "aprendieron" a lavar su comida y enseñaron a los componentes de su grupo a hacer lo mismo: "The Study of Infrahuman Culture in Japan", en MENZEL, E.W. (ed.), *Precultural Primate Behavior*, Basel (Karger) 1973, pp. 26-50. El mismo Menzel observó también cómo los chimpancés eran capaces de utilizar bastones como escaleras: MENZEL, E.W., *Reporting on Chimpazee's Use of Poles as Ladders*, Delta Primate Report, para la Universidad de Tulane, Diciembre 1970.

²⁶ M. HARRIS, defensor de una interpretación cerradamente materialista del origen de las culturas, se muestra, sin embargo, opositor de la Sociobiología. Véase el siguiente texto, no carente de humor, en el que da los motivos de su oposición: "Los hijos de americanos blancos de habla inglesa, si los crían padres chinos, aprenden a hablar el chino a la perfección, manejan los palillos con

se, parece bastante claro, más que los genes, son otras las causas y mecanismos que intervienen en la transmisión de dichos comportamientos.

d) Por lo que respecta a la cuestión de si el cerebro basta o no para dar cuenta de la singularidad de la especie humana, no puedo hacer otra cosa sino remitirme a una conferencia que en breve pronunciaré en esta misma ciudad y en la que de manera pormenorizada me ocuparé de esta compleja cuestión. Baste decir, por el momento, que la hipótesis reduccionista, no solamente carece de argumentos decisivos en su favor, sino que es incapaz de dar cuenta de los hechos más evidentes y banales de la vida psíquica humana.

6. Las conclusiones que de las breves consideraciones que preceden me creo autorizado a proponer, serían las siguientes:

a) Las modernas investigaciones antropológicas no constituyen una dificultad insuperable para quienes gustan de determinar el estatuto ontológico de lo humano desde categorías in-sistenciales. Al menos, si se tienen en cuenta solamente los hechos y datos que tales investigaciones aportan. Otra cosa son las cosmovisiones y antropologías que, sin fundamento suficiente, pretenden ser sustentadas en dichos datos.

b) Estas investigaciones, sin embargo, constituyen un auténtico reto para quienes piensan que el hombre trasciende de alguna manera la trama de lo físico/biológico. Creo que la respuesta a este reto no consiste tanto en poner en duda los hechos que se aportan, como en mostrar la ilegitimidad de ciertas deducciones metafísicas a partir de tales hechos. En esos mismos hechos, y quizás con mayor consistencia, pueden fundamentarse antropologías de signo contrario al materialismo.

Marceliano Arianz Rodrigo

precisión impecable y no experimentas ningún impulso súbito e inexplicable de comer hamburguesas. A la inversa, los hijos de padres chinos educados en el seno de familias americanas hablan el dialecto inglés de sus padres adoptivos, son incapaces de usar los palillos y no sienten ninguna añoranza irresistible de la sopa de nidos o el pato a la pequinuesa. Grupos sociales e individuos procedentes de las más diversas poblaciones han dado muestra en numerosas ocasiones de su capacidad para adoptar cualquier aspecto concebible del inventario cultural mundial... Los mohawk del estado de Nueva York dieron en especializarse en la industria de la construcción y contribuyeron a levantar las estructuras de acero de muchos rascacielos. Mientras paseaban por estrechas vigas a una altura de ochenta pisos sobre el nivel del suelo no se veían inquietados por un impulso de construir wigwams en lugar de edificios comerciales... El grueso de los repertorios de respuestas de cualquier sociedad humana puede ser adoptado por una población humana distinta mediante procesos de aprendizaje y sin el cambio o mutación genética más leves". *El materialismo cultural*. Madrid (Alianza) 1982, pp.144-145.

TECNICA ENTRE SENTIDO Y CONTRASENTIDO

Heinrich Beck

Univ. Bamberg - Salzburg - Buenos Aires

EL DESAFIO HISTORICO A LA CULTURA CONTEMPORANEA¹

Vivimos en la época de la técnica: nuestra cultura contemporánea y la situación histórica de la humanidad están determinadas por la técnica. Esto significa, por una parte, la chance a un desarrollo y realización inmensos de posibilidades de sentido del ser humano, pero simultáneamente por otra parte, el peligro de una destrucción de todas las estructuras de sentido del ser vivo intelectual, de dimensión cósmica. Nosotros nos encontramos en una crisis existencial del sentido. La técnica, lleva a nuestra existencia física e intelectual en un estar pendiente entre perfección altísima y terminación total, entre sentido y contrasentido. Y así, significa un desafío radical de la historia.

Cada gestión a una respuesta, en primer lugar, tiene que poner la pregunta por la esencia de la técnica como una energía que determina la historia y cultura. De esta manera, para nuestra consideración cuatro puntos resultan:

1. ¿Qué es la técnica en su esencia?
2. ¿Desde su esencia, qué sentido positivo histórico-mundial de la técnica se manifiesta?
3. ¿Tal sentido, es realmente realizado en la historia, o por el contrario, es en un contrasentido pervertido?
4. ¿En qué se tiene que ver la tarea y posibilidad de una realización del sentido de la técnica, superando su contrasentido?

¹ Véase el libro del autor: *Kulturphilosophie der Technik. Perspektiven zu Technik-Menschheit-Zukunft*. (Filosofía de la cultura en la época de la técnica. Perspectivas a técnica-humanidad-futuro). Tréveris/, Alemania 1979.

En este procedimiento, se manifiesta una estructura dialéctica, en cuanto, después de una fundamentación en el primer paso, los siguientes se comportan como tesis -antítesis- síntesis, y se revelará en la disposición dinámica de la técnica en movimiento in-ex-insistencial, como resultará en un resumen final.

1. LA ESENCIA DE LA TECNICA COMO ACONTECIMIENTO HISTORICO-MUNDIAL

Sin lugar a dudas, la técnica pertenece a los fenómenos básicos de la cultura humana, por consiguiente constituye una categoría específicamente humana; ya en la Edad de la Piedra el hombre de las cavernas disponía de la técnica del fuego y de la fabricación de herramientas o "artefactos". Por eso no nos debe extrañar que la técnica ya tenía la suficiente dignidad, como para preguntar por su propia esencia.

Aristóteles por ejemplo, da la definición siguiente: "Técnica es un comportamiento y poder reflexivos que tiene como finalidad el "producir", o en otras palabras, es un comportamiento productivo dirigido por una planificación adecuada²

Así por ejemplo, en la construcción de una casa, la forma de ésta es transmitida a los materiales de construcción por la idea preexistente en el alma del arquitecto. Por medio de la técnica se realiza aquello cuya forma está presente en el alma, de modo distinto a como ocurre con la reproducción y la evolución natural dentro de la naturaleza.³

Según esto, la esencia de la técnica se constituye por un elemento material que debe ser informado, y por un elemento formal que debe ser transmitido a la materia, pero que, en su raíz, está deducido de la idea presente en el alma del técnico. Pero, al mismo tiempo esta idea determina también el fin, la elección y planificación adecuadas de las diferentes fases y medios, así como la decisión efectiva. Es esencial, por lo tanto, la relación con el hombre, pues solamente a partir de él y con respecto a él, el ente técnico adquiere sentido; un árbol puede tener sentido sin tal relación, pero no una casa.

Tal concepción de la técnica tiene validez tanto en la Edad Antigua y Media como en la Edad Moderna.

En la época moderna y contemporánea resulta cada vez más problemático el determinar hasta qué punto la técnica, en relación con el hombre, realmente está al servicio de un "sentido". Por esta razón, Eduard Spranger, por ejemplo, no toma en consideración tal problema y reduce el concepto de técnica a una sim-

² Conferencia Etica a Nicómaco, VI, 4.

³ Confer. Met. VII, 1032-33

ple relación entre medio y fin. El define la técnica solamente como:

"...el conocimiento de los medios exigidos por un fin, y la elección de los medios prácticos basados en tal conocimiento. La característica principal de la técnica es, sin embargo, que ella misma no fundamenta ningún valor independiente".⁴

Pero si la técnica se considera, en primer lugar, de manera tan abstracta, como elaboración de un simple sistema de medios para la realización de cualquier fin -lo que puede aparecer como algo muy opcional-, entonces hay que poner de relieve, ante todo, el medio fundamental espiritual, es decir, la matemática que actualmente está ampliándose a una teoría general de todas las estructuras, campos y factores. Ella permite concebir todas las estructuras posibles cuantitativamente, es decir, como unidades divisibles, descomponiéndoles en sus elementos y funciones primarias, y a partir de éstos formar nuevas estructuras. La matemática funciona aquí como una teoría (universal y formal) de la posibilidad de la combinación de los elementos, como instrumento de la "destrucción" y "reconstrucción" en todos los planos del ser.

De esta manera, la matemática facilita, en la técnica física, la transformación de energía cósmica en nuevas formas en las que se puede almacenarla, transmitirla en todas direcciones, y de nuevo retransmitir en otras formas; en la técnica química la matemática facilita la obtención de productos artificiales a partir de materias naturales; en la biotécnica facilita la transformación de las estructuras y funciones naturales de la vida: por ejemplo, intentando alterar la programación del comportamiento hereditario por medio de un bombardeo continuo de los cromosomas con partículas subatómicas; intentando dirigir el proceso evolutivo y obtener nuevas formas de vida para determinados fines. De modo parecido la sicotécnica descompone sicoanalíticamente los complejos síquicos en funciones elementales y motivos, para obtener de ellos hipotéticamente nuevas estructuras, por ejemplo, con intención sicoterapéutica. Por medio de la socio-técnica, finalmente, se forman nuevas estructuras de la conciencia individual y del comportamiento social, eliminando las anteriores, como ocurre en política con el afiliado "convencido" de un partido, o en economía con el consumidor

⁴ HAILE, *Lebensformen*, 7a. ed, 1930, p. 362: "...die Erkenntnis der durch ein Ziel geforderten Mittel überhaupt und die darauf beruhende praktische Mittelwahl ... das entscheidende Kennzeichen der Technik aber ist, dass sie von sich aus keinen selbständigen Wert begründet".

⁵ Las palabras "destrucción" y "construcción", como se ve, significan substancialmente algo diferente en los diferentes planos del ser. El concepto de técnica, visto de esta manera, no es ni totalmente unívoco ni totalmente equívoco, sino análogo, es decir: tal concepto está totalmente sometido a un cambio de significado relativo.

Esta forma de analogía interna caracteriza a la técnica, incluso, en sus diferentes fases de desarrollo histórico; la técnica implantada en los tiempos modernos es relativamente algo distinta a la técnica de la Antigüedad y de la Edad Media.

“decidido”.⁵

Así, pues, la técnica actual se presenta como acontecimiento histórico o, incluso, cósmico, en el que se destruye totalmente la realidad dada en su dimensión inorgánica, orgánica, síquica y social, poniéndose a disposición de todo tipo de fines constructivos. Es decir: la técnica se presenta como un proceso de transformación universal y radical de lo existente, bajo el dominio del hombre.

Mientras que la técnica en la Antigüedad y en la Edad Media estaba basada en observaciones más o menos casuales de la naturaleza, en los tiempos modernos se ha convertido en un proceso metódico-sistemático. Este fue iniciado por Galileo, después del redescubrimiento del libro “Mecánica” de Aristóteles, que reducía todo movimiento en el espacio a un movimiento circular, es decir a condicionamientos geométricos. De esta manera, era posible calcular, de antemano, el comportamiento de determinados agregados y construir las máquinas correspondientes, por ejemplo, con fines bélicos. En época posterior, los esfuerzos espirituales del hombre se orientaron a reducir lo cualitativo a lo cuantitativo en todos los campos de la vida.

Por mencionar solamente algunos aspectos ideológicos: se trató de explicar dentro de un “realismo crítico” (como se suele denominar) las cualidades de la percepción sensorial como “apariencias sólo subjetivas” de una realidad objetiva sólo determinada cuantitativamente; o bien interpretar, dentro de una “teoría del conocimiento positivista”, todos los valores estéticos como decisiones subjetivas facultativas, frente a la realidad objetiva de relaciones sociales de las mayorías y del poder. Además, con la logística, es decir: con el matematismo actual de la lógica, y con la tecnificación incluso del pensar, parece abrirse paso a un cálculo y una disposición total de la realidad.

De este modo, se plantea la cuestión acerca del sentido y la razón de tal proceso.

2. EL SENTIDO HISTORICO DE LA TECNICA

La respuesta ya insinuada de que la razón y el sentido de la técnica es la transformación de lo existente bajo el dominio del hombre, no es en manera alguna unívoca sino que ha sido concebida bajo aspectos diferentes.

El primer filósofo moderno de la técnica en sentido estricto, Ernst Kapp, veía la intención de la técnica como una proyección de órganos y funciones humanas, así un martillo es, por ejemplo, la reproducción y aumento complementario de ciertas acciones funcionales de un brazo con el puño cerrado. El fin de la técnica es la autoexpresión, autorepresentación y concienciación del hombre, y a través de ellos, su liberación, salvación y vuelta a sí mismo. El origen y necesidad de la misma están basados en su imperfección natural y capacidad espiri-

tual de superarla.⁶

Arnold Gehlen transformó tal concepto en algo puramente biológico, considerando la técnica como un equilibrio y compensación de las manifestaciones carenciales biológicas por medio del espíritu, con el fin de sobrevivir.⁷

Friedrich Dessauer representa otro tipo de interpretación aquella que destaca la independencia del espíritu creador y se orienta a la ingeniería. El ve la esencia de la técnica en el fenómeno de las invenciones. Tales invenciones consisten en el conocimiento de nuevas posibilidades de combinación de elementos -como por ejemplo, la estructura de sentido de un reloj- y en la realización real de tales pensamientos, considerando y aplicando las leyes naturales. Técnica es, pues, "existencia real de ideas por medio de la formación y elaboración finales de las existencias de la naturaleza".⁸

Las condiciones de la realización externa, y posiblemente, incluso del acto interno de invención, muchas veces se encuentran en las relaciones socioculturales, por ejemplo, en la necesidad económica o política o en el estado e interés del saber en una época determinada.

Pero la estructura de sentido descubierta bajo tales condiciones, no viene determinada de modo arbitrario por el hombre, sino solamente descubierta. Esta tiene que haber existido desde siempre como posibilidad plena de sentido, a manera similar de los arquetipos platónicos o divinos. Por esta razón, el sentido positivo de la técnica consiste, según Dessauer, en continuar la creación de Dios llevándola a su perfección, participando de las ideas divinas como fundamento de la creación según el mandato divino: "dominad la tierra!" A través de la semejanza del hombre con Dios se manifestará cada vez más la verdad originaria divina en la obra creadora de la técnica".⁹

Finalmente se desarrolló, también en relación con Platón, otra interpretación del sentido de la técnica, también no-biológica que manifiesta claramente ciertos rasgos de su dimensión sociocultural. Fue Emmanuel Kant quien trasladó, en cierto modo, las ideas eternas, de su trascendencia divina al sujeto humano. Allí funcionan las ideas eternas como formas de entendimiento, por las cua-

⁶ *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten.* Braunschweig 1877.

⁷ *Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt*, Bonn 4a. ed., 1959; especialmente: *Anthropologische Forschung*, Reinbeck 1961.

⁸ *Streit um die Technik*, Frankfurt 2a ed., 1958, p. 234: "reales Sein aus ideen durch finale Gestaltung und Bearbeitung aus naturgegebenen Beständen".

⁹ Esta visión de Dessauer tiene antecesores en la Edad Media cristiana, por ejemplo en ST. VICTOR, HUGO DE.

les el hombre configura el mundo que influye en sus sensaciones, dotándolo de un entendible sentido. Sólo así, se impone el sentido "a priori" del sujeto en el mundo de los sentidos. La esencia del conocimiento no es considerada aquí como la recepción de lo existente dentro de la razón, sino como dominación intelectual de la experiencia, como técnica ideal.

En el Neopositivismo así lo vemos en Ludwig Wittgenstein, por ejemplo, la sociedad humana concreta aparece en lugar del sujeto a-histórico Kantiano y sus formas inmutables del pensamiento. Esta sociedad humana elabora la experiencia por medio del lenguaje vivo, en una conexión de sentido bajo el dominio racional de la sociedad. Para ello resulta adecuada la precisión del lenguaje matemático, precisión que, en este sentido, se remonta a la idea de una "mathesis universalis" como lo encontramos ya en Leibniz.

Según la Dialéctica Hegeliana, sin embargo, el sentido ideal va a desembocar en el mundo material en el proceso de su realización, y llega pasando por la oposición a sí mismo, a su libertad y dominio. En el polo opuesto, en el materialismo marxista, aparece el proletariado, que trabaja material y técnicamente, como el sujeto de la realización del sentido de la Historia.

Vistos todos estos principios en forma crítica y con atenta reflexión, se manifiesta claramente, cómo se comprende indistintamente el sentido positivo del proceso histórico de la técnica: el es entendido como la realización de una verdad que se encuentra en el hombre y que, según Dessauer, tiene raíces profundas en Dios; ese Ser-Señor del Hombre libre y creador, es decir, su grandeza. El hombre se manifiesta como señor presentándose como tal ante sí mismo, al conseguir por medio de la técnica la transformación y dominio de la naturaleza.

Sin embargo, tal aspecto, antropológicamente considerado, no debe malentenderse; el sentido de la historia técnica no puede ser antropocéntrico. El hombre, pues, solamente puede servirse de la realidad en la medida en que él mismo está dispuesto a ponerse al servicio de la misma. Dominio y libertad no son posibles, a la larga, sin el sentido de obligación y complemento mutuos. La no-aceptación y la explotación son el resultado del miedo opresor y, siempre, la nueva causa del mismo; resultado y causa que destruyen todo tipo de libertad.

Así, pues, el aprovechamiento técnico y el dominio de la energía cósmica, biológica y síquica, imponen como condición previa el que el hombre no las explote inconsciente e irresponsablemente, sino que reconozca sus leyes de sentido desde el punto de vista teórico y práctico, adaptándose y sometándose a ellas. De no ser así, el hombre pone en peligro los fundamentos de su propia existencia. El dominio sobre la naturaleza por la técnica el hombre lo logra si acepta la realidad con conocimiento y responsabilidad, es decir, si se deja desafiar por ella en lo que se refiere a sus capacidades éticas, con lo cual, el hombre revela y desarrolla su "ser-hombre". Así, el cosmos puede asumir el señorío técnico del

hombre sin precipitarse en el caos; puede dejarse desafiar por tal señorío, aparecer bajo nuevas formas energéticas y seguir desarrollándose. Como se ve, la condición que hace posible la propia creación del hombre para, así, conquistar mayor dominio y libertad, y el sentido profundo del proceso cultural de la técnica, están basados en un encuentro universal y en una realización de todo lo existente, en desafío y complemento mutuos.

Esto queda confirmado y se concretiza aún más en la concepción global de la técnica, que, en gran medida, está en contraposición a las mencionadas bases de sentido. De esta manera, entran en crisis tanto la cultura como la naturaleza al quedar esta totalmente subyugada por la cultura y técnica.

3. PELIGRO Y CONTRASENTIDO DE LA TECNICA

En primer lugar analizaremos las manifestaciones características en el campo de lo síquico y lo social. La política trabaja con métodos científicos eficaces de propaganda e influencia, que tienen como meta la concientización del elector, es decir, su disposición y actividad para un partido determinado o para servir a los intereses del Estado. La economía, de la misma manera, intenta estimular el deseo de comprar del consumidor y programar, así, nuevas necesidades para aumentar la venta.¹⁰

Bajo tal perspectiva, encontramos hoy conceptos dignos de ser tomados en serio: regulación y evolución de las ciencias por la política, motivación y transformación de la ciencia por medio de la venta en el mercado; además, la posibilidad de planificar y mecanizar la enseñanza y, finalmente, el perfeccionismo técnico de los medios de expresión en el amor o en el placer, esto en lo referente a la esfera privada. El momento crítico es que lo que determina la puesta en marcha de tal sociotécnica y sicotécnica no es necesariamente el respeto al hombre -que tiene que reflexionar sobre el sentido de sus acciones y mostrarse como sujeto responsable-, sino que la cultura tecnificada cae cada vez más en la tentación de manipular limitadamente al hombre como a un simple objeto de fines posibles.

Este problema, que provoca en nosotros un efecto de neurosis profunda, el problema de la falta de susceptibilidad para la estructura del sentido inmanente al ser, no sólo afecta a la relación humana, sino a la vida en general. Aquí nos referimos, en primer lugar, a la amenaza del medio ambiente provocada por la polución y la contaminación radioactiva -problema éste muy discutido recientemente- además nos referimos al experimento que pretende manipular técnicamente la evolución por medio de modificaciones de la estructura hereditaria y la

¹⁰ Véase el libro de PACKARD, VANCE: *Die Geheimen Vefürer*, Düsseldorf 1a. ed., 1958.

producción de nuevas formas de vida con las características hereditarias de comportamiento deseadas. ¿Cómo tener la seguridad suficiente de que tal biotécnica no va caminando por la senda de la destrucción de la vida en la naturaleza, sino que va por el camino que nos llevará a la consecución de una vivencia de más alta cultura?

Sólo con dirigir la mirada al mundo en su totalidad, aparece ante nuestros ojos el fantasma del desencadenamiento de la energía atómica, que escapa al control del hombre, como un efecto secundario e involuntario de la técnica física, efecto que ya no se puede en absoluto excluir; es el fantasma de la alteración desastrosa del equilibrio cósmico. A este respecto podríamos seguir citando muchos ejemplos más.

Esta perspectiva tan tétrica del futuro de la técnica y del mundo técnico, fue tratada también por una filosofía de la cultura de tipo pesimista, con direcciones diferentes. Así, pues, Oswald Spengler, bajo la influencia de la doctrina de Friedrich Nietzsche sobre "la voluntad de poder" ("Willen zur Macht"), considera la técnica como expresión del deseo en el hombre de destrucción y poder, deseo de animal de rapiña. "Una voluntad de poder, que tiene como su meta única lo ilimitado, abarca el globo terrestre, y lo transforma con el poder de su energía práctica y la monstruosidad de sus procedimientos técnicos".¹¹

De modo parecido ha expuesto Friedrich G. Jünger, posteriormente, la explotación exhaustiva de la naturaleza y de las fuerzas espirituales del hombre, señalando los peligros apocalípticos del desarrollo técnico.¹²

Karl Jaspers ve en la técnica, ante todo, la tendencia a regularlo todo, a esquematizarlo todo, a reducir todo a normas con lo cual es, en definitiva, el individuo humano el que queda reducido a simple función de un mecanismo de vida anónimo, siendo destruido como existencia personal.¹³

Martín Heidegger relaciona la técnica con el nihilismo y el olvido de la existencia que caracteriza nuestro tiempo. El hombre ya no reconoce ni respeta lo existente en su ser, sino que lo aborda, lo manipula y lo condiciona a sus propios fines. La técnica es el "Ge-stell", en cierto modo, el a priori histórico del hombre moderno desde el cual mira lo existente, convirtiéndolo en experimento interrogativo para revelarlo totalmente y, con derecho absoluto a disponer de él, construido de nuevo de forma distinta. Así, por ejemplo, no es la central eléctrica la que está construida en el paisaje, sino que es el paisaje el que está integra-

¹¹ *Der Mensch und die Technik*, München 1931, p. 64: "Ein Wille zur Macht, der... das Grenzenlose... zum eigentlichen Ziel hat, umfasst den Erdball... und verwandelt ihn durch die Gewalt seiner praktischen Energie und die Ungeheuerlichkeit seiner technischen Verfahren".

¹² *Die Perfektion der Technik*, Frankfurt 1949.

¹³ *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin-Leipzig 1931, p. 44 y ss.

do en la central eléctrica. Sin embargo, según Heidegger, la esperanza de poder superar al peligro que supone la técnica, surge al examinar la esencia de la misma, manifestándose de nuevo aquel ser inaccesible, esperanza que no resulta, naturalmente, muy clara.¹⁴

Pero tal esperanza, ¿no podría, más bien, estar anclada en un modelo cibernético de interpretación histórica, según el cual se adapta, con el tiempo, la naturaleza a cada cambio de las condiciones de su existencia para allanar automáticamente defectos y peligros? Tal adaptación se atiene a una obligatoriedad siguiendo las leyes naturales. ¿No podría estar también anclada en una dialéctica idealista o materialista, según la cual, se realiza el sentido, precisamente después de pasar por el contrasentido?

Pero un optimismo integralista de este tipo, fracasa, de la misma manera que el pesimismo fatalista, si se tiene en cuenta la libertad humana. Una coacción de tipo cibernético o dialéctico encaminada al bien o al mal, pasa por alto la responsabilidad personal a la que el hombre siempre se siente llamado. Por tanto, nos vemos obligados a hablar, siguiendo a Arnold Toynbee, de "challenge and response", si comparamos el fundamento positivo de la técnica con la situación bastante negativa de la misma, cada día más evidente. Es decir: se trata de una tarea histórica, con la cual el hombre podrá perder totalmente el mundo y a sí mismo, o ganar ambas cosas. ¿Cuáles son, pues, las exigencias éticas de la época histórica técnica, exigencias cada vez más patentes, y cuáles son las fuentes dinámicas de su realización?

4. TAREAS Y POSIBILIDADES DE LA REALIZACION DEL SENTIDO SUPERANDO EL CONTRASENTIDO

Es evidente que tal técnica afecta a la totalidad del ser individual y social del hombre. En ambos sentidos, la cultura técnica ha precipitado desarrollos sociales radicales que, más bien, representan un peligro de destrucción nihilista, que su superación total: un individualismo pluralista y liberal que destruye la coherencia y unidad del todo, lo mismo que un comunismo colectivista y monista igualmente unilateral, que reduce las diferencias individuales a una unidad anónima. En el primero -para concretarlo con ejemplos de estructuras económicas-, el hombre considera al prójimo como simple medio para sacar la mayor ganancia posible. Su "ser-en-sí" esencial, como valor independiente, queda reducido, como valor efectivo, a un simple "ser-para-el-otro", de tipo funcional. En el caso segundo, el individuo es sustituido por la colectividad, dentro de la cual, el valor del individuo solamente es medido según la función y el rendimiento con

¹⁴ Die Frage der Technik, en: *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962.

respecto al todo social, que exige un poder de disposición ilimitado. En ambos casos, amenaza la planificación total del ser humano, su alienación y destrucción. Por esta razón, se impone la tarea de superar los principios antitéticos, con una estructura social que integre ambos aspectos del hombre: el derecho a disponer de sí mismo individualmente y la obligación de ponerse a disposición socialmente. Esto supone el desarrollo de estructuras, en las que cada individuo puede participar en los procesos sociales decisivos, según su capacidad y disposición de asumir responsabilidades, siendo afectado, al mismo tiempo, por las consecuencias positivas o negativas de su participación: por ejemplo, las pérdidas o las utilidades de una empresa comercial determinada.¹⁵

La tarea ética, pues, del momento histórico actual, es la tarea de una complementación mutua del régimen de compañerismo (*"Partnerschaftliche Ergänzung"*), no en sentido abstracto global, sino formando estructuras concretas obligatorias que pongan exigencias al individuo y en las que éste, al mismo tiempo, aporte a su configuración sus impulsos personales. Es decir: La tarea es la formación de una sociedad ni individualista-liberalista, ni colectivista-socialista, sino solidarista-social en este sentido, superando aquellos extremos. El simple modo de pensar técnico, la reducción del mundo concreto a categorías de cantidad y divisibilidad, se supera a sí mismo al ganar importancia lo cualitativo y no lo arbitrariamente permutable.¹⁶

La realización de tal tarea presenta una parte cognoscitiva y otra afectiva volitiva. Con relación a lo primero, el círculo de la Escuela de Frankfurt ha proporcionado algunas sugerencias. Así, pues, Max Horkheimer en su libro *"Crítica de la razón instrumental"* (*"Kritik der instrumentellen Vernunft"*)¹⁷ ataca el concepto, tecnológicamente reducido, de "racionalidad" y "ciencia", que solo admita la adecuación de los medios para fines dados como algo cognoscible objetivamente; pero que excluya la cuestión acerca de la legitimidad de los fines y la sitúe dentro de lo subjetivo-facultativo.

¹⁵ Si los miembros de una fábrica fueran al mismo tiempo los propietarios, quedaría anulada la "diferencia de clases" tradicional, según la cual, se persiguen intereses parciales sin considerar la totalidad. Pero, de la misma manera, quedaría por superar el titanismo técnico de una economía forzada, en la cual el individuo está totalmente sometido a una colectividad anónima o a sus funcionarios.

¹⁶ Véase: *"figura... est qualitas circa quantitatem"*: THOMAS DE AQUINO, *Phys.* 5d; también *S. theol.* 1 q 35, a1. Aquí ya se ve, en un contexto filosófico-natural, que cada estructura concreta presenta una parte cuantitativa (divisible) y otra cualitativa (indivisible). Esta forma es, necesariamente, parte de la primera y es la que hay que tomar como base.

¹⁷ Ed. por SCHMIDT, A., Frankfurt 1974. Véase además: HÜBNER, KURT, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Freiburg-München 1978; y RIEBER, ARNULF, *Die Krise der technischen Rationalität*, en ZIMMERMANN, L., K. Kühne (ed), *Technische Berufe zwischen Leistungszwang und Sinnfindung*, Köln 1973, p. 24.

Si los fines no se presentan en su sentido ante el "todo de la razón dialéctica de la historia", se abren todas las compuertas a lo inhumano y a la arbitrariedad. Este criterio, por parte equívoco, lo sustituye Jürgen Habermas por el criterio del "interés emancipador", al que hay que subordinar el interés técnico-analítico de las ciencias naturales para, así, respetar a la humanidad.¹⁸

La estructura de poder de la sociedad, determinada por la técnica, es, para Hebert Marcuse, sospechosa, porque oprime la realización estética y sensual del hombre.¹⁹ Sin embargo, la pregunta es, si el así denominado "contacto de sentido" no queda agotado en una sensualidad demasiado física, o si la totalidad del ser no exige otras dimensiones.

La pregunta acerca de la técnica y su integración humana, nos lleva al centro de la existencia humana como unidad inseparable de lo cognoscitivo y lo afectivo-volitivo. Tal vez no sea, en el fondo, más que magia moderna cuando el hombre, por medio de la fórmula mágica de las matemáticas, intenta apoderarse técnicamente de la realidad para protegerse enteramente de ella. La intención totalizadora de la técnica podría ser la expresión de un temor metafísico, que ya no vive, o aún no vive, del sentido. La apertura al sentido, reconociendo y aceptando la propia limitación y necesidad, es una decisión existencial de entrega, que puede surgir del fracaso en la tentación del poder, y del tener que soportar la propia impotencia.

Este sería, pues, el camino para una experiencia real de la técnica como expresión del señorío del hombre.

RESUMEN FINAL

Nuestra cultura está cada día más determinada por la técnica. Un análisis filosófico se puede llevar a cabo con respecto a las tesis siguientes:

1.- La técnica es un proceso histórico universal, en el cual el hombre mediante las matemáticas descompone la realidad en su totalidad -materia inorgánica, vida orgánica y conciencia humana- en sus elementos y funciones elementales, formando en éstos nuevas estructuras más aptas para sus fines específicos.

2.- El fin positivo de este hecho es el dominio del hombre para con tal dominio vivir experiencialmente su propia libertad. El sentido más profundo, sin

¹⁸ *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt 2a. ed. 1970. Se atiene, más o menos, a la diferenciación de las formas científicas hechas por MAX SCHÉLER, del saber como medio de poder ("Herrschaftswissen") y de la sabiduría de la salvación espiritual ("Heilswissen").

¹⁹ *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967.

embargo, está basado en el encuentro universal y en la realización de todo lo existente en desafío y complemento mutuos.

3.- Tal fin no llega a realizarse en gran parte, a causa de la falta de respeto mutuo entre los hombres, a causa de la opresión, la explotación y la destrucción mutuas.

4.- Por esta razón, se impone la tarea de capacitarse en la configuración responsable del poder técnico, aprendizaje que se logrará por medio de una estructura social solidaria y en régimen de compañerismo.

Sin la correspondiente aceptación de la experiencia dolorosa de la técnica, difícilmente se tendrá éxito.

Como se ve, en esta estructura dinámico-histórica de la técnica se revela un movimiento in-ex-insistencial. Según el primero y segundo paso de nuestra explicación, en su destinación ontológica la técnica es dispuesta a provocar al ente, es decir, iniciar un movimiento a fuera, que significa un movimiento existencial -con el fin de un llenamiento y realización del ente más profundos en un complementamiento mutuo, por un movimiento por dentro, que es un movimiento insistencial. Y según los aspectos del tercero y cuarto paso, este movimiento de sentido profundo ontológico, tiene que realizarse pasando por el contrasentido, así enajenándose todavía más profundamente y manifestando su carácter de ser un riesgo metafísico del amor divino creador del mundo.

Heinrich Beck

LA IMPORTANCIA DE LA ANTROPOLOGIA IN-SISTENCIAL PARA LA EDUCACION DE LA PERSONA

**Prof. Dr. Winfried Böhm
Institut für Pädagogik I
der Universität Würzburg**

Se me ofrece aquí el gran honor de pronunciar una conferencia en el marco de un coloquio dedicado a la Obra filosófica del P. Ismael Quiles, que se refiere a la importancia de su filosofía in-sistencial para una educación de la persona; mi intención es no hacerlo de una manera consistente en derivar sin más lemas pedagógicos de su **antropología insistencial**, sino más bien, mi intención es mostrar, mediante una discusión del fenómeno del **juego**, es decir, de un fenómeno fundamentalmente antropológico, la profunda e íntima vinculación existente entre una comprensión insistencial del hombre y una interpretación personal de la educación. Comienzo pergeñando dos posibles maneras de considerar la relación de la pedagogía y el juego, que califico por una parte como "pedagogización del juego" y, por otra, como "ludificación de la pedagogía". Discutiré la problemática pedagógica fundamental que subyace aquí como escondida en una cáscara de nuez, y, finalmente, intentaré caracterizar con un par de rasgos la estrecha relación con la filosofía o bien con la antropología insistencial.

Cierto que ya encontramos reflexiones expresas sobre la importancia pedagógica del juego en la filosofía griega, donde se dice que el juego por una parte **desvela** el carácter del niño o bien del hombre; pero, por otra parte, también se está en condiciones de **formarlo**. A esto se viene a añadir como tercer momento el relativo al **recreo**: el juego aparece como remedio deleitante y liberador frente al arduo peso del trabajo.

Naturalmente, una elaboración pedagógica del tema juego no aparece más que considerablemente tarde, a saber, en el curso del siglo XVIII, cuando tiene lugar un proceso decisivo de transformación social, que trae como consecuencia la aparición de nuevas instituciones educacionales al lado y fuera de la familia,

la configuración de personal capaz de dar abasto a la competencia educacional, y la articulación en una nueva ciencia, a la que se da el nombre griego de **pedagogía**. Campe constató en 1783, en su plan para la obra general de revisión, una "general fermentación en las cuestiones educacionales", y que esta se hallaba en estrecha relación con la transición a un mundo determinado por la industrialización y la burocratización, con la aparición de nuevos estratos sociales, con el divorcio del hogar y la economía industrial y con la desvinculación de la tradicional educación familiar y la moderna de tipo público o institucional.

Dado que en esta época de efervescencia también se desintegraron las tradicionales seguridades de una concepción común basada en convicciones o dogmas, frente a un mundo cada vez más caracterizado por el pluralismo de valores, se hubieron de buscar refugio y norma tan solo en una ciencia aguzada en la piedra de toque de la razón y de la experiencia. Esta nueva ciencia pedagógica surgió en un clima histórico que se hallaba caracterizado ante todo por la expresión de la transformación social, según la cual, la infancia y la juventud se manifestaban como fases vitales específicas, y ya no como idénticas a la vida de los adultos, a las que se les confiere un espacio propio del aprendizaje y de la educación, el cual debía ser colmado y estructurado precisamente por la pedagogía y por los pedagogos que entonces se ofrecían como sujetos adecuados para tal misión. Esta situación tan radical de partida implica, por una parte, y hace por otra comprensible que la pedagogía, ya desde sus comienzos, cuente con una extraña cabeza de Jano: de un lado, mostrando la **capacidad** educacional del niño y del adolescente, se despierta una conciencia hasta entonces no tan marcada de la peculiaridad de estas fases vitales; por otra parte, mediante la afirmación de la **necesidad** de educación del niño y del adolescente, favorece una tendencia que considera el efecto educador más bien como mera realización y producción (desde fuera), por lo menos, como disciplinación y elaboración metódica en cuanto a metas propuestas de antemano. Esta segunda tendencia repercute a la larga en la concentración y la obtención de métodos efectivos de enseñanza y aprendizaje, así como en la búsqueda de los métodos "naturales" por antonomasia.

En un ámbito intelectual semejante, no es de maravillar que el juego adquiriera rápidamente la categoría de **medio** pedagógico, el cual es luego aplicado de forma pedagógicamente competente y experta: ya sea con el fin de superar el esfuerzo en el mero aprendizaje y trabajo mediante lo agradable, ya sea para ofrecer suficiente recreo y así poder mantener a raya escolarmente a los niños, o para hacer más efectivo el aprendizaje merced a juegos bien ideados; o también, con la finalidad de entrenar y fortificar las energías infantiles mediante ejercicios lúdicos; o incluso con el fin de hacer patentes sospechosos desarrollos del niño y poder terapizarlo de manera correspondiente, etc., etc. Donde con más claridad se echa de ver este carácter de **medio** del juego, es probablemente en un tex-

to publicado en 1796, del pedagogo alemán Guts Muths, donde su autor se compromete, con ayuda del juego, "a hacer de dos muchachos de exactamente las mismas cualidades, mediante un tratamiento (sic!) contrapuesto en el juego, dos diferentes criaturas, totalmente opuestas, en cuanto a su estado corporal e intelectual (sic!)".

En parte inadvertidamente, en parte con intención obvia, tiene lugar una considerable revaloración del juego: de una expresión de vida humana precedente a cualquier esfuerzo pedagógico, se logra un producto de la invención pedagógica; de un fenómeno fundamentalmente humano totalmente fuera de cualquier utilitarismo, que halla su finalidad en sí mismo, se obtiene un medio pedagógico al servicio de fines y metas. Precisamente este doble proceso de la mediatización del juego y su reinterpretación de una realización creadora del niño (o bien del hombre) en una construcción premeditada de los expertos pedagógicos, es lo que aquí pretendemos calificar con el término de la "pedagogización del juego", y lo que ha de considerarse como una forma del pensamiento pedagógico y de esfuerzo científico-educacional.

En este lugar, en efecto hemos de prevenimos contra el peligro de dejar a medio acabar nuestro pensamiento, cual una talla tras los primeros golpes de la gubia; empero, también debemos -dejando de lado dicho peligro- tratar de seguir perfilándolo. Esta nueva perfilación consiste en que la mediatización del juego no rige tan sólo para la situación originaria de la pedagogía, sino que con su progresiva científicación, se agudiza también más dicha tendencia. Y al punto se ha de añadir que no sólo se han agudizado estas tendencias internamente pedagógicas, sino que la totalidad del entorno social-cultural ha experimentado una transformación tal, que se puede hablar sin temor a exagerar, de una situación perjudicial para el juego, si no hostil. Ambos procesos se entretajan, y no es de extrañar en modo alguno que la pedagogía (y los pedagogos), en un medio ambiente bien poco favorecedor al juego y que apenas deja margen al juego, se vean precisamente llamados a tomar las riendas del juego y logren "pedagogizarlo", a la manera que hemos expuesto. Tres son los momentos esenciales de la científicación de la educación: **primero**, la destrucción de procesos de socialización naturales y tradicionales, evidentes y no planificados; **segundo**, la profesionalización y una especialización cada vez más amplia de la actividad del educador; esta profesionalización primero en el maestro, que era responsable de la enseñanza, conduce luego, **en tercer lugar**, a la ampliación de todos los ámbitos anteriores, paralelos y ulteriores a la enseñanza, de los que la educación se siente responsable.

Si echamos una ojeada además a las tendencias hostiles al juego en nuestra historia, y tratamos de obtener con esta ojeada una perspectiva a través de un periodo más amplio de tiempo, veremos que, sin el más mínimo esfuerzo, nos se-

rá posible constatar lo siguiente.

La época industrial exige -al menos, ésta parece ser la convicción reinante- más que hombres entregados al juego, hombres entregados de lleno al trabajo disciplinado. La estricta separación de tiempos de trabajo y tiempos de ocio, al parecer, enajena de manera creciente a los hombres del trabajo y los particulariza, en tanto que cada vez les resulta más difícil configurar sus ocios por propia iniciativa y gozar de ellos lúdicamente; en lugar de esto, los unos dedican su tiempo libre a un pluriempleo más o menos patente, y los otros organizan o frecuentan congresos aburridísimos y discusiones estériles sobre el problema del tiempo de ocio, y olvidan de puro discutir la forma de organizar inteligentemente este mismo tiempo de ocio. Empero, cuando empezamos a analizar el resultado de una fiesta en el curso de la misma, entonces, al punto deja la fiesta de ser fiesta, y el objeto de nuestra investigación se nos escurre entre los dedos.

Cientificación y tecnología, como características de nuestro mundo actual, dirigen la mirada a hechos y al funcionamiento, a lo que se puede influenciar y hacer. El mundo de la fantasía y de lo imaginario, forzosamente queda así reducido a la mínima expresión, o a lo sumo colmado con el conmovedor E.T. de Spielberg y los modositos ratones de Disney. Pero mucho más grave nos parece, a este respecto, todavía, la tendencia a considerar el presente como mera preparación para el futuro. Una general secularización, que ha arrollado casi todos los sectores humanos, socava las imágenes religiosas y su significación, y la tecnología misma es cada vez más sobria y más pobre en elementos plásticos; sin tales imágenes, empero, se pierden los grandes nexos, en los que el hombre se siente religiosamente en seguridad, y de los que nacen las identificaciones con los prójimos y los más lejanos.

Si se desea proponer un último ejemplo, tendremos que pensar en el ámbito de la sexualidad, en el que hoy se hace valer más y más una relación directa, fuera de metáforas. Si queremos creer la barata exposición de la sexualidad en los medios de comunicación y en algunas revistas juveniles, entonces, no es ya necesario ningún hiato, ninguna detención del hombre entre ocasión y consumación de la satisfacción. Pero el empobrecimiento del juego amoroso afecta al hombre -¿o deberíamos decir más bien: a la humanidad?- en mucho mayor grado que todas las formas de desmedramiento del elemento lúdico en lo más íntimo de su vida.

Dejando de lado en este lugar nuestras fragmentarias consideraciones sobre una tendencia pedagógica, vamos a dedicar ahora nuestra atención a otra perspectiva.

Lo que hasta aquí hemos calificado de pedagogización del juego y lo que obviamente parece ser fomentado vigorosamente por el espíritu de la época, no constituye únicamente una posibilidad de idear y configurar la relación entre pe-

dagogía y juego. Esta relación puede ser contemplada, desde luego, a otra luz muy distinta, y -ésta quiere ser la tesis de la presente conferencia- debe ser vista con una luz totalmente distinta.

De Heráclito se nos ha transmitido un fragmento en el que se lee: "El curso del mundo es un niño que juega, que coloca y quita piezas, es un imperio del niño". En esta imagen, se nos presenta la totalidad del ser, el mundo, como un juego. Friedrich Nietzsche, quien interpretó este proverbio a menudo y en diversas formas, parafraseó al respecto en su obra "La filosofía en la época trágica de los griegos", equiparando el juego del niño con la creación del artista: "De tiempo en tiempo, vuelve a comenzar con el juego. Estamos en un momento de la saciedad: luego, le invade nuevamente la necesidad, al igual que a un artista le invade la necesidad de trabajar. No la temeridad, sino el instinto lúdico siempre naciente es lo que crea mundos nuevos. El niño, primero tira el juguete; pero muy pronto lo vuelve a tomar en sus manos en capricho inocente. Ahora bien, cuando construye, entonces, anuda, ensambla y configura conforme a las leyes y de acuerdo con un orden interno". Cuando Friedrich Schiller afirma que el hombre tan sólo toma en serio lo agradable, lo bueno y lo perfecto, pero con la belleza el hombre juega, y al formular este escritor alemán (en la carta XV sobre la educación estética del hombre) que el hombre tan sólo juega allí donde se considera hombre en la plena significación de la palabra hombre, y a su vez es hombre allí donde juega; cuando el escritor romántico alemán Novalis considera idénticos naturaleza y arte, incluso hombre y Dios, y a saber, en el fenómeno poético del juego -la naturaleza entera le parece una única y sola arpa eolia-, un juego en el que se halla unificada la gran contemporaneidad, el tiempo pasado, presente y futuro; cuando Juan Luis Vives, el importante pedagogo del Renacimiento español, considera el mundo entero como un único "juego" o representación (teatral), en el que hombres y animales se presentan en escena y cooperan en un divino teatro del mundo; entonces, todos los pensamientos expuestos nos hacen ver el problema que constituye el tema de esta conferencia, de hecho, en una luz nueva.

No precisamos someter aquí a examen la diferente categorización filosófica y las premisas filosóficas totalmente diversas, así como las implicaciones de las ideas expuestas; tan sólo han de ser aquí mostradas en otra perspectiva, no ya documentando o incluso demostrando algo. Así, nos podemos permitir también añadir a los citados, un pensamiento de carácter totalmente distinto y de procedencia muy diversa. En 1943, el investigador del comportamiento animal y ulterior Premio Nobel, Konrad Lorenz, ofreció la siguiente "descripción" del arte de las aves canoras: "Una curruca gargantiazul, una quitacinclá malabárica, un mirlo, cantan sus músicas más artísticas y más agradables a nuestros oídos, objetivamente las más complicadas que podemos considerar, cuando cantan en me-

surada excitación, 'poetizando', para sí mismos. Cuando el canto se hace funcional, cuando el pájaro se dirige a un rival con sus trinos o lo hace en celo a la pareja, se pierden todas las finezas, entonces, sólo se percibe un monótono relato de las estrofas más fuertes, teniendo en cuenta que tratándose de especies por lo demás un tanto ridiculizadas, como la curruca gargantiazul, las bellas imitaciones desaparecen por entero, predominando el característico, pero enormemente feo chirrido en la parte congénita de la canción. Siempre me ha conmovido por así decirlo, que el pájaro canor alcance su más alto grado y logro artístico exactamente en la situación biológica y en el estado de ánimo exactamente igual que el hombre, a saber, cuando se encuentra en un estado de equilibrio espiritual en cierto modo, a la vez de espalda a la gravedad de la vida, de una forma puramente lúdica".

No resultaría difícil aducir otros muchos lugares de la biología y la investigación del comportamiento, en los que existen referencias al juego de la naturaleza -no hay más que pensar en Monod-, en los que las leyes naturales reales son calificadas como "reglas de juego" de la naturaleza, en los que la misma evolución se considera como un juego, o bien, en lo que se nos muestra que nosotros mismos participamos en este juego natural, observando sus reglas de juego obligatoriamente, y en donde no nos atenemos a dichas reglas de juego y nos convertimos en verdaderos "aguadores de fiestas", casi siempre provocamos casi inevitables crisis ecológicas.

¿En qué consiste, pues, esta otra perspectiva? Consiste en que el juego no debe ser considerado como algo añadido de fuera más o menos accidentalmente a la vida humana, y que haya sido algo que ha debido concebir el hombre, sino efectivamente como algo constituyente del mundo y del hombre, como una característica por antonomasia de la vida humana. A su vez, con esta nueva perspectiva se coloca también una determinada relación entre el hombre y el mundo: el hombre no ha de **construir** el mundo con ayuda de su racionalidad analítico-sintética, sino que **configura** el mundo en un diseño lúdico. Y, de manera correspondiente, nos es humana (dado que en realidad existiera en el sentido de 'digna del hombre') una vida que se atiene estrictamente al cálculo lógico absolutamente racional, sino más bien lo es en belleza lúdica y en calidad de diseño o bosquejo vital que irradia de la serenidad del alma y como tal se configura. Viendo así la cuestión, no necesitamos discutir si las apuestas, la lotería, la especulación bursátil, la vida aventurera, el exceso embriagador, el flirt, la comedia, la desfiguración, etc. son formas lúdicas del juego, sino que virtuosos, mimos, artistas, profesionales del balón, jugadores de naipes, playboys, saltadores de esquí, Don Juan, el "jugador" de Dostoievski -y el niño sumergido en el juego- nos parecen tan sólo distintas figuras en una y la misma pieza, que lleva por título: vida humana. Y entonces, nos parecen aquellos momentos que incesan-

temente han sido considerados característicos y han sido elaborados como prototipos del juego -libertad, íntima infinitud, ilusoriedad, ambivalencia, homogeneidad, actualidad- no sólo momentos del juego, sino como tales, en su calidad de constituyentes de la vida humana. Y estamos inclinados a afirmar sin ambages ni rodeos que a nosotros no nos es posible entender la vida humana misma sino como juego, dado que no nos hayamos degenerado como salvajes -víctimas de nuestras concupiscencias- o como bárbaros -sacrificados en aras de la obligación-, sino queriendo vivir dignamente nuestra vida en calidad de lúdicos configuradores de la misma. Y esto, aunque nuestra vida fuera realmente algo distinto que lo que se nos pone de manifiesto a la vista de un niño sumergido en el juego: el bosquejo de una acción que se pone a sí misma las reglas de dicha acción o se entrega libremente en reglas que se "crean" jugando; una acción cuyo desenlace es incierto y, por consiguiente, está determinado por la audacia y el riesgo; una acción imposible de ser comparada con ninguna otra acción, sino trae algo totalmente nuevo al mundo, a la manera de cada persona humana en su unicidad, intercambiabilidad e irrepetibilidad siempre nueva; una acción que lleva en sí misma su finalidad y no recibe su valor, desde luego, de ninguna utilidad externa ni de una función colmada; una acción, finalmente acompañada por la conciencia de ser distinta que la "vida corriente", y lleva en sí misma la experiencia de la felicidad de ser distinto entre iguales. Lo que el poeta alemán Stefan Zweig dijera tan ingeniosamente sobre la creación artística, se puede trasladar, *mutatis mutandis*, al juego lo mismo que a la vida humana misma, a saber: "cada hombre creador posee... sus peculiaridades, su proceso especial, que le pertenece a él y sólo a él, y de la misma manera que una hora de amor no tiene nada que ver con otra, también cada hora de creación tiene de común con otra su propio secreto y misterio. Tan sólo quien escucha esta infinita variedad puede percibir una idea de la infinita variedad del arte y de la vida humana, sólo quien contempla a un artista en su trabajo conoce la unicidad de su personalidad". A la manera que cada artista regala algo en su trabajo creativo, aunque sólo sea la nota personal que otorga a su labor, de igual modo la actitud lúdica ante la vida no está orientada al egoísta enriquecimiento propio y al amontonamiento de ganancias; igualmente le es ajeno el apetito narcisista de una morbosa autorrealización, tal como en la actualidad se encomia de formas variopintas, sino que le es peculiar la noble forma de la serenidad, que el Maestro Eckehart (en el tercero de sus "Discursos de instrucción") tan concisamente formulara: "Dirige tu atención sobre ti mismo, y allí donde tú te encuentras, desentiéndete de ti; esto es lo mejor de todo".

Si ahora nos preguntamos qué consecuencias se deducen de estas consideraciones para una pedagogía del juego, entonces, se trastoca radicalmente la relación de pedagogía y juego en primer término: no es el pedagogo el llamado a

inventar el juego y a "aplicarlo" correspondientemente a su competencia en cuanto a las metas y finalidades educacionales; todo lo contrario, es el niño el que hace nacer el juego desde su intimidad lúdica, y el educador tiene en primer lugar que contemplar respetuosamente este proceso, tratar de entenderlo y luego buscar la manera de -séame permitida esta analogía- "cuidar" con su ayuda experta la manera como este capullo brota y se convierte en vida. El juego mismo, se evade de las estrecheces pasando a un centro educativo, y muestra su presencia como una creación primigenia del hombre, desde siempre dotado lúdicamente, o, mejor dicho, hecho para el juego. Entonces, el juego no será considerado en primer lugar desde el punto de vista psicológico, sino como una realización espiritual en su misma esencia: su valor pedagógico no será ya considerado en su función recreativa, ni en su función ejercitativa, ni de la misma manera en su función didáctica, más aún, ni siquiera ya relativizado a cualquier clase de función; todo lo contrario, se pone de manifiesto que su sentido pedagógico consiste en que el niño realiza aquellas experiencias primigenias de las que se deriva su concepción del mundo, en otras palabras: el sentido pedagógico del juego consiste en la fuerza capaz de configurar el mundo, de esta posibilidad siempre latente en el hombre, la cual, ciertamente, ha de ser desarrollada y actualizada.

Resulta obvio que con estas consideraciones nos hemos aproximado a la interpretación del juego de Fröbel y su valoración pedagógica. Al explicar Fröbel en su "Educación del hombre" con relación al juego infantil que el juego en esta fase ni es infantil ni jugueteón, sino que lleva consigo toda la seriedad y profunda significación imaginables, y al exponer en el mismo lugar que constituye "a la vez el ejemplo y la copia de la totalidad de la vida humana", que hace nacer la "alegría, libertad, satisfacción, calma en sí y fuera de sí, paz con el mundo", y al añadir en el mismo pasaje que "un niño que juega asiduamente, independientemente y en silencio, tenazmente, perseverante hasta rendirse físicamente, con seguridad será más tarde un hombre eficiente, sosegado, perseverante, que tiende a fomentar abnegadamente el bien propio y el ajeno" para un observador superficial, todo esto aparecerá erróneamente como la descripción de un medio educacional maravillosamente adecuado, pero en realidad se trata de denominar exactamente la fuente de la que el hombre hace brotar la totalidad de su vida futura. Y de manera correspondiente, se lee a continuación: "Los juegos de esta edad constituyen los meollos de toda la vida futura; pues el hombre entero se desarrolla y se muestra en los mismos en sus dotes más pronunciadas, en su sentido más íntimo. La vida futura toda del hombre hasta donde el hombre pisa en el mundo por última vez, tiene en este período vital su fontana, y ya sea su futura vida clara o turbia, mansa o impetuosa, bullente u ondulante, solícita o perezosa, activa o pasiva, pesadamente reflexiva o claramente creadora, sorprendidamente apática o clarividente contemplativa, creadora o destructora, estable-

cedora de concordia o de discordia, originadora de guerra o de paz; su futura relación con el padre y la madre, la familia y los hermanos, con la sociedad burguesa y los hombres todos, con la naturaleza y con Dios, depende de las peculiares y naturales dotes del niño, de acuerdo ante todo con la manera de vivir del mismo en esta edad".

Y sin más, Fröbel añade la pregunta de las preguntas pedagógicas: "¿Quién es capaz de desmembrar estas alegrías, en las que tan rica es esta edad?", para ofrecer en seguida la máxima pedagógica: "¡Cuidala, nútrela, madre; protégela, guárdala, padre!".

En ningún otro ejemplo ha aclarado Fröbel la simbolización del juego infantil para lo más íntimo de la vida humana de forma más bella que en su breve obra sobre "El trineo y el patinaje del niño y del muchacho". Allí, habla con toda decisión expresando que los juegos de los niños y de los muchachos "en modo alguno, como todavía suele pensarse, implican tan sólo actividades físicas y corporales, y mediante éstas relaciones sólo **mediatas**, debido a su fortalecimiento, una relación espiritual orientada sólo a la ocupación externa y a la satisfacción del instinto de actividad; todo lo contrario, surgen de la inmediata exigencia de la misma esencia del hombre, del espíritu del hombre y a ella se refieren inmediatamente". Fröbel, además, explica la actividad de correr en trineo y resbalar sobre el hielo como parábola del destino humano a "recorrer caminos llanos en gran celeridad y acceder sin trabas a metas que ya se hallan ante el ánimo del niño en plena vida y diafanidad". Así, el correr en trineo y resbalar sobre el hielo, parecen expresiones simbólicas de las determinaciones fundamentales de la vida humana: **decisiva rectilineidad y segura perseverancia**, y sería posible añadir, desbordando a Fröbel: también del carácter de riesgo, de la tensión y franqueza, de la incalculabilidad, de la novedad imposible de ser medida en sorpresas y de la siempre fascinante unicidad.

Para concluir, queremos enfrentarnos con una consideración que se refiere a la pedagogía en su totalidad. Al considerar el juego como una realización del entendimiento del hombre, el fenómeno juego nos remite al "esse más originario y más fundamental del hombre", a aquella "primera y original estructura metafísica", que marcan desde sus fundamentos al hombre y para lo que Ismael Quiles troquelara el término conceptual de la **insistencia**.

Si partimos de la premisa ineludible de que la pedagogía ha de corresponder a la constitución esencial del hombre y tener en cuenta la forma correspondiente de su configuración existencial, entonces, es imposible interpretar la pedagogía de otra manera que como juego, lo mismo que la educación de aquélla derivada.

Ahora bien, al abogar con toda decisión por el fundamental carácter lúdico de la pedagogía y de la educación, no queremos significar ni más ni menos que

una categórica repulsa a cualquier forma de determinismo, ya sea de especie biológico-naturalista, o bien de carácter socio-sociológico, y un decisivo voto por una apertura, por así decir, ilimitada de las posibilidades humanas, susceptibles de ser pedagógicamente jugadas y que deben serlo; significa además una interpretación de la educación que podría describirse certeramente como “apuesta al futuro”, es decir, como rienda suelta a lo incierto con la abertura e indecisión, imposibles de eliminar, del desenlace. Al igual, de acuerdo con una frase de Vico, que la vida humana puede tener éste u otro curso, puede la educación tener éste o el otro desenlace. Esta “apuesta” y la incertidumbre del desenlace lo podemos sostener sólo como es natural, dado que partimos del hecho de que tal incertidumbre no significa una discrecionalidad al azar, sino el salir-de-sí de un hombre que siempre se mantiene firme en sí mismo, y cuya referencia es salirse de sí mismo y, a tal distancia, ganar y apoderarse nuevamente del mundo y del absoluto; o bien -con las palabras de Ismael Quiles- porque su “insistencia todavía da origen y fundamento a todas sus actividades”. Ahora bien, estas afirmaciones están en abierta contradicción tanto con la usual autoapreciación del educador que con mucha dificultad se quiere conformar con la idea de que sus esfuerzos educacionales puedan prosperar o fracasar, como también y sobre todo con una pedagogía que, en su esfuerzo por convertirse en ciencia “rigurosa”, pretende eliminar con todos los medios y cualquier precio el azar y la incertidumbre y acceder a una unión sin fisuras de intención pedagógica y éxito educacional, tratando de conseguir esto mediante la averiguación de causalidades infalibles. Esto, quizás parecerá fastidioso, pero se ha de tener presente que la educación no se realiza por mor del educador, y la pedagogía no es practicada debido a la satisfacción de sus propias aspiraciones científicas, sino ambas se realizan para promover y actuar al educando y sus posibilidades. Sin embargo dado que lo humano de la vida humana radica en su libertad y en la faceta lúdica de su consumación, entonces, habrá que medir una educación y una pedagogía, en su pretensión y carácter humanos, teniendo en cuenta hasta qué punto son comprendidas y llevadas a la práctica lúdicamente, por muy grande que sea el malestar que sobre esto sientan educadores y pedagogos.

Winfried Böhm

INTER-INSISTENCIA, INTER-EXISTENCIA Y CULTURA

Agustina Schroeder de Castelli

En el pensamiento del Padre Ismael Quiles, el hombre se define por la "insistencia", núcleo concentrado y dinámico, "repliegue óntico" que constituye su mismidad, intuído en la "experiencia in-sistencial", del ensimismamiento, del recogimiento.

Se produce entonces el primer conocimiento directo, confuso, intuitivo del ser, que es como un "palpar a oscuras", designado como "choque óntico", descrito como "caótico" en el primer momento, que exige la respuesta "gnoseológica", la cual el hombre responde por el ser.

Creemos que si proseguimos la reflexión filosófica dentro de los mismos cauces de su pensamiento, según las "flechas indicadoras" por él mismo señaladas, podemos completar la descripción del "choque óntico". Citemos sus palabras: "Pero además hay otro conjunto de flechas indicadoras de la ruta que debemos seguir: nuestras íntimas experiencias, las más vitales y las más características del hombre individuo, el amor y el odio, la angustia y la duda, la esperanza y el temor, la sensación de ser y de vivir y de saber y de gozar y de hacer el bien y el mal, todo eso que es el hombre, tienen una invariable dirección fundamentalmente egocéntrica..." "...un ordenado y equilibrado instinto del ser individual hacia la propia conservación y perfeccionamiento del propio ser".

Es la reflexión ulterior sobre este texto, y los múltiples otros sobre la "experiencia inmediata", especialmente aquéllos, cada vez más frecuentes en sus últimas obras, referentes al amor, los que nos ha llevado a detenernos en este aspecto de su tarea filosófica.

Intentaremos continuarla con aportes de la investigación de Juan Llambías de Azevedo, relativas a la filosofía de los valores, y con la visión antropológica de Juan Pablo II. Llambías, en su extenso trabajo crítico sobre Max Scheler, afirma que el valor ha sido definido como "cualidad" y que es en este punto donde debe ser corregido Scheler. Para Llambías, el valor es un "momento del ser". Según él, la inteligencia aprehende al ser, el valor es aprehendido por el sentir y la existencia del mundo por una intuición volitiva de su resistencia. Esto explica que cuando el hombre muere por el valor, muera por el ser, lo que traducido al lenguaje filosófico de Quiles constituiría la última respuesta del hombre al "choque", lo que lo sacude en lo más recóndito de su "repliegue".

Juan Pablo II, como corolario de la "hermenéutica del don" y de la "relación sponsalicia" a su vez define a la persona como "don". El amor establece entre dos "sujetos" el ámbito de la "comunidad", dicho de otra manera, el hombre responde "donándose".

Entendemos pues que hay una convergente armonía entre los tres pensadores, que intentamos analizar.

En la filosofía del Padre Quiles, la "in-sistencia" no es sólo la esencia del hombre, sino también un "método", el método por excelencia de la reflexión filosófica. Aplicándolo, e integrando su "experiencia" con la de Llambías, el primer momento del "choque" no es sólo "óntico", sino también "axiológico"; o sea "óntico-axiológico" y hay no sólo una primera intuición confusa por la cual la inteligencia aprehende el ser, sino también una primera intuición por la cual el sentir, cuya expresión más perfecta es el amor, aprehende el valor como "otro momento del ser del ente".

Entonces, en el segundo momento, en el cual el hombre "re-sponde" desde la unidad originaria, se distinguen a su vez una re-spuesta gnoseológica y una re-spuesta axiológica. En la primera, el hombre, por medio de la inteligencia aprehende el ser y las leyes generales del ser; en la segunda, el hombre aprehende el valor y las leyes jerarquizantes del mismo.

En la respuesta gnoseológica se distinguen sujeto-objeto, ordenándose los grados del ser y la participación de la persona en los grados del ser. Juan Pablo I, ha destacado sin embargo que en la comunicación que establece el amor, la relación es siempre entre dos sujetos. Por consiguiente, en la respuesta axiológica se establece un orden de la comunidad, que culmina en la relación interpersonal, en lo que Juan Pablo II denomina "relación sponsalicia". A su vez, en la filosofía del Padre Quiles, ésta es descrita como la cúspide de la "inter-insistencia encarnada", "como un contacto espiritual, sobre todo por el amor", expresamente integrado a lo que él llama "las fuerzas ascensionales de la persona humana".

El Padre Quiles, en la "experiencia in-sistencial" encuentra que el hombre

es "atraído" por otros "centros": las otras personas, el mundo y Dios. Llambías experimenta el valor como "un llamado", lo que explica y fundamenta la atracción y la respuesta axiológica, que culmina como hemos visto en la muerte como un último llamado a una vida que podríamos llamar "transbiológica". Desde la unidad inicial de la respuesta esto constituye el significado de la existencia humana.

Entendemos que no queda aquí cerrada la investigación, porque una filosofía "in-sistencial" deja permanentemente caminos abiertos para "in-sistir" sobre ella.

Lúcidamente también el Padre Quiles ha señalado la interferencia subjetividad-objetividad, que abarca todos los dominios de la respuesta gnoseológica, o sea todos los dominios del conocimiento del hombre. Juan Pablo II, en su "hermenéutica del don" y la "relación sponsalicia" de la comunión entre "sujeto y sujeto", partiendo de la Revelación, entendemos que ha abierto a su vez nuevos cauces para la interpretación metafísica del hombre.

Es en este último sentido que creemos puede ser armoniosamente integrado con la filosofía del Padre Quiles.

Para Juan Pablo II, la "co-munión" amorosa, vinculativa de lo que está separado, se establece entre personas singulares, irrepetibles y únicas. Es el amor, por consiguiente, el que aprehende la singularidad de la persona, el que abre, en términos del Padre Quiles, el repliegue de la mismidad. En esa relación nunca uno de los dos términos, según Juan Pablo II, es objeto para el otro. Integrando el orden de la participación y el de la comunión, se explica entonces el crecimiento óntico-axiótico, que desde puntos de vista diferentes señalan ambos pensadores como constitutiva de la relación interpersonal. Tanto el Padre Quiles como Juan Pablo II, caracterizan el ámbito del amor por la veneración y el respeto, que desde el "estar consigo mismo", se abre al "estar con el otro", "donarse al otro".

Si en la "participación" se aprehende a uno de los términos como "semejante", en la "comunión" se aprehende al otro, en su "otredad" como "prójimo". Beck agregaría, siguiendo a santo Tomás, que se devela la nobleza y distinción del ser, que lleva implícita y exige una actitud de respeto.

Así, definido el hombre por su repliegue óntico-axiótico, queda fundamentada la dignidad de la persona, pero a la vez, por su apertura, y por la interferencia insistencia-insistencia y su interferencia insistencia-existencia, la de los vínculos de la persona con las otras personas, con el mundo y con Dios.

Dicho de otro modo, basándose en la experiencia insistencial en sus dos momentos, y sobre todo en el segundo, en el que el hombre re-sponde, sale garante y se juega por la otra persona, por el mundo y por Dios, cabe caracterizar la filosofía del Padre Quiles como un polifónico SI, omniabarcante, trascendente y expansivo, que en una dinámica recíprocamente ascendente-descendente cul-

mina en un SI a Dios, a través de la aventura de la existencia temporal, apuntando a la transtemporalidad con su carga de angustia y esperanza. A su vez la insistencia como método permite analizar y profundizar las múltiples relaciones inter-insistenciales-existenciales, superando una antítesis implícita en el pensamiento filosófico desde Descartes hasta nuestros días, superación que parece una de las tareas más urgentes del pensamiento si él ha de estar encarnado en lo que Jaspers llama "el ambiente espiritual de nuestro tiempo".

INTER-IN-SISTENCIA Y LIBERTAD.

Desde el sí-mismo del repliegue del hombre en su apertura, el Padre Quiles señala que el in-sistente es atraído y se encuentra con otro in-sistente, ya lo vimos. Pero él agrega, como correlato, que existe por consiguiente un primado de la inmanencia sobre la trascendencia, que la inmanencia exige la trascendencia, lo que explica la interferencia inter-insistencial e inter-existencial, como corolario de la respuesta, del SI inicial.

En la relación inter-insistencial, el otro in-sistente es la condición de que la persona advenga a sí mismo, así como lo son el mundo y Dios. En el pensamiento filosófico de Juan Llabrás Azevedo, el "otro" surge ante el "yo" como un llamado, como conclusión de su teoría del valor y de su distinción entre valores sustantivos y cualitativos. En Juan Pablo II, en la "relación sponsalicia" los dos "sujetos" se enriquecen mutuamente por la reciprocidad del don.

También en este aspecto se integran y complementan los tres pensadores. En el amor, la in-sistencia amante ilumina la in-sistencia amada, y la in-sistencia amada, por el don recíproco, ilumina la in-sistencia amante, en una luz progresiva, que capta la singularidad al penetrar, con veneración y respeto, en el repliegue óntico-axiótico de la "otreidad" personal.

Permite justamente esclarecer este punto la distinción de Llabrás entre valores "sustantivos" y valores "cualitativos".

Los valores sustantivos constituyen lo que él denomina el "peso axiótico" de los entes y que los ordena ascendentemente, culminando en la persona, orden aprehendido por el amor. Los valores cualitativos son aquellos que pueden advenir al ente y que en la relación interpersonal y en la relación persona-mundo explican el mutuo enriquecimiento axiótico.

El método del Padre Quiles, in-sistiendo en la experiencia, permite un paso más. En la comunión, en el contacto espiritual entre dos sujetos, cada uno de los términos se reconoce en su otreidad complementaria. Pero además, cada uno de los términos proyecta y dona al otro, en una imagen aquellos valores cualitativos que son para él como un llamado, futuriza una presencia plenificada y plenificante en su singularidad, en una entrega transtemporal y trascendente, sos-

tenida en los tres pensadores por la Trascendencia, por la Presencia y la Santidad Absolutas.

La in-sistencia como método permite al Padre Quiles analizar la experiencia de la libertad como resultado del recogimiento y de la apertura del repliegue óntico. Concluye que la libertad es "un movimiento de adentro hacia afuera", que constituye un vínculo primigenio y originante de la relación inter-insistencial.

A su vez ya ha señalado que la condición de que la persona advenga a sí misma son las otras in-sistencias encarnadas, y se produzca así la paulatina apertura, que puede caracterizarse como un movimiento de vaivén entre la atracción que los otros centros ejercen hacia afuera de sí mismo y uno de vuelta sobre sí mismo por el enriquecimiento que produce su esencial y constitutiva in-sistencia, movimiento que para Beck es un "acunarse" inteligencia y amor. La libertad surge por consiguiente simultáneamente en cada uno de los dos términos dentro del ámbito abierto por la inteligencia y el amor como un principio inter-vincular y **la condición de la libertad del uno es la libertad del otro en el respeto y la veneración en el don recíproco**, aclarado por Juan Pablo II. El inicial repliegue óntico axiótico justifica, desde una perspectiva estrictamente filosófica la soledad del hombre, fundamentada por Juan Pablo II desde el punto de vista teológico. Como conclusión de lo antedicho, la identificación paulatina consigo mismo y la comunicación consigo mismo, son recíprocamente mediados y donados. En la relación gnoseo-axiológica, la inteligencia, aprehende lo que cada uno de los términos es, el amor lo que cada uno de los términos vale. Es el "otro" la condición no sólo del conocimiento de sí mismo, sino también de la estimación y de la valoración de sí mismo.

El Padre Quiles lo expresa así: "parece que precisamente en contacto con ellos (las otras personas) descubrimos el verdadero y total valor de nuestra propia personalidad."

Retrotrayéndonos a la re-spuesta inicial, al sí por el que el hombre acepta y afirma la existencia del otro in-sistente, se pone en claro la potencialidad creativa de nuevos lazos intervinculares de la libertad, en tanto surge en el espacio que le abren la inteligencia y el amor. En la historia de la insistencia encarnada se experimenta como la esperanza de aceptar y ser aceptado y el temor a rechazar o ser rechazado, entre el amor y el odio, señalados por el Padre Quiles como las "vivencias más íntimas". La creatividad de los lazos intervincularse de la libertad se amplía o se mutila, y se acrecienta o se limita el crecimiento óntico-axiótico de los dos términos del don recíproco, en la medida en que el amor expande la luz indicadora de valores o el odio excluye por encegucimiento los valores espirituales.

En lo que Juan Pablo II llama "el a posteriori histórico", el hombre es constitutivamente también "temor". Temor ante el avasallamiento que supone la re-

lación recíproca a ser reducida únicamente a la relación sujeto objeto, temor ante el avasallamiento del objeto por el sujeto, e insiste, como se ha dicho, en la relación sujeto-sujeto, en la experiencia de la relación sponsalicia. La ausencia del amor, con sus correlatos de veneración y respeto, implica la negación de la dignidad del otro, de su presencia óntico-axiótica transtemporal, futurizada en la imagen vinculatoria y proyectiva de los valores cualitativos que surge en la reciprocidad del don. Diría Llambías que ausente la luz del amor como indicador de los valores cualitativos, el otro, el prójimo, no surge ante el yo como un llamado. Constituyen en la filosofía del Padre Quiles la otra vertiente de la persona humana por unidad substancial de espíritu y materia, o sea las "fuerzas descendenciales".

INTER-INSISTENCIA Y MUNDO.

Desde la "experiencia insistencial" y la re-spuesta del hombre, el mundo para el Padre Quiles se vivencia como el campo de acción de éste. Si la respuesta es gnoseo-axiológica, la inteligencia aprehende los entes intramundanos, y el amor su valor, que se ordenan en la filosofía de Llambías de Azevedo por lo que él denomina su "peso axiótico" de un modo ascendente-descendente. En este sentido es que el mundo a su vez también constituye un "llamado", según el Padre Quiles los distintos "centros de atracción". El mundo se manifiesta por su "resistencia", justamente como un llamado a vencer la resistencia por la voluntad y la acción del hombre, dicho de otro modo, por el trabajo.

Desde la perspectiva de la "interinsistencia encarnada", de la "relación sponsalicia" y del "don recíproco", el mundo aparece como el campo de juego de la libertad, inscripto a su vez en el ámbito del amor y sus correlatos, la veneración y el respeto. Los lazos intervenculares de la libertad, como un haz en expansión, abarcan la interferencia insistencia-insistencia e interferencia-insistencia-existencia. Esos lazos intervenculares cristalizan en "inter-proyectos" de acción sobre el mundo, que no pueden ser desvinculados del originario y originante sí también en la relación con el mundo sí a la donación, o un no a la donación, vinculados con las vivencias originarias del amor y del odio.

La ruptura o alteración del armonioso equilibrio entre los términos de la relación repercute en los otros recíprocamente, estrechando el campo de la libertad.

Intentemos continuar el análisis. Como hemos visto, el pensamiento del Padre Quiles ha señalado la interferencia subjetividad-objetividad, y ha incorporado a su filosofía vías del conocimiento intuitivo, que hemos estudiado hasta aquí en lo referente a las de comunicación espiritual, que se dan en el amor, la veneración y el respeto. Esto nos ha llevado a complementarlo con la contribución al

tema de Llambías de Azevedo y Juan Pablo II.

La relación sujeto-sujeto, explicitada por Juan Pablo II, ha complementado la relación inter-insistencial como una recíproca respuesta de donación en la comunión, y la de Llambías de Azevedo, al caracterizar la re-spuesta como gnoseo-axiológica. Aclara expresamente el Padre Quiles que no supone de ningún modo la negación de las otras formas del conocimiento intelectual y hacemos nuestro su pensamiento.

Si el hombre en el en-sí-mismamiento se experimenta, como insuficiente óntica y axióticamente, la Trascendencia Absoluta se le abre y se experimenta como sustentado por el Ser Absoluto en tanto participado y por el Amor Absoluto como donado y comunicado.

A la vez, como exigencia de esa misma insuficiencia y de la atracción, es el hombre un impulso a la plenitud de la participación y a la donación, a una plenificación de su ser y de su valor en relación con los otros, con el mundo y con Dios. Por consiguiente, ese in-sistente que es el hombre, es participante y comunicante en la triple dimensión hombre-hombre, hombre-mundo y hombre-Dios.

INTER-EXISTENCIA Y CULTURA

En la experiencia in-sistencial, señala el Padre Quiles que el mundo ofrece resistencia, y Llambías que el hombre capta la existencia del mundo por medio de una intuición volitiva de su resistencia. El hombre se vivencia como existiendo en el mundo, participando del mundo y de las leyes que rigen los entes intramundanos. El mundo se le hace patente como su campo de acción desde su repliegue óntico-axiótico. Se "experimenta" como parte del mundo, pero simultáneamente, como "siendo" más que el mundo y "valiendo" más que el mundo, desde su repliegue de ser y de valor y del ensimismamiento en el que se vive como libertad. Desde su inter-insistencia inteligente y amante del mundo, desde su libertad inter-insistencial, la modificación que el hombre realiza en la naturaleza por su acción y su trabajo, **la cultura, aparece como una creación interhumana en la libertad.** En este sentido el mundo es el mundo del "nosotros", nuestro contorno. Somos su centro, en la inter-temporalidad y la inter-espacialidad del ahora y aquí, apuntando a una transtemporalidad y transespacialidad. El pensamiento antropológico de Juan Pablo II lo ha clarificado cuando señala que la relación sponsalicia es la salida de la soledad inicial del hombre en la donación recíproca y exige la "ayuda", **la relación inter-insistencial, como anterior al trabajo.** Expresado de otro modo, el hombre es constitutivamente "sociedad" en la convergente armonía de los tres pensadores a que hace referencia este trabajo.

El mundo queda abarcado entonces no sólo en la relación gnoseológica su-

jeto-objeto, sino también en la comunicación amorosa sujeto-sujeto en la reciprocidad del don, según el orden de la comunicación amorosa en que los entes intramundanos se ordenan ascendentemente según su "peso axiótico". En este sentido, se pone de manifiesto un orden de comunicación ascendente-descendente, que culmina en la relación interpersonal y que permite señalar a Basave que el hombre es por excelencia "axiotrópico". Desde esa comunicación el mundo es "donado" al hombre, pero a su vez el mundo se "dona" al hombre, que se ha relacionado con él en la veneración y el respeto. También los entes intramundanos se van constituyendo en "presencia" singular creada por el amor, con sus correlatos de veneración y respeto, en grados ascendentes y descendentes de su peso axiótico. Más aún: así como en la reacción recíproca amante-amado, el amor traza la recíproca imagen ideal de cada uno de los dos términos, futurizándolos y vinculando los valores cualitativos y éstos aparecen como un llamado a su realización interpersonal, también desde la inter-insistencia, el amor proyecta y futuriza los valores cualitativos de los entes intramundanos en el ámbito de la libertad.

La cultura, como resultado de la modificación que el trabajo introduce en el mundo, en el pensamiento de Juan Pablo II, presupone la relación sponsalicia y el don recíproco, presupone la comunicación, que trasciende hacia el mundo como la historia del amor que el hombre inicia en él. El Padre Quiles dirá: "Insistencia y ex-sistencia, yo y mundo, no son dos polos en absoluto distintos e independientes, sino que se reclaman uno al otro, y hasta cierta medida, el uno está adentrándose en el otro, implicado en el otro, como estructura del otro". Para él el mundo tiene una "significación hallada" y "una significación atribuida", conectada con la experiencia de la temporalidad. Entendemos que coincide con Juan Pablo II. Si el hombre inicia la historia del amor en el mundo, la "significación hallada" es el pasado del amor y la significación atribuida es el futuro de ese amor. En tanto "pasado" el hombre lee en la cultura la historia de las "vivencias más íntimas" del hombre, de su inteligencia, su razón, su odio y su amor, a través del trabajo, y vivenciará su propia fragilidad, su contingencia. El mundo de las cosas y de los bienes le hablará desde un pasado milenario; las que él construye persistirán más allá de su historia personal, entregándose como otros "mundos hallados" a otras insistencias encarnadas, "donándose a ellas". En el recogimiento, en la "experiencia in-sistencial", el hombre escucha como un mundo llamado de los entes intramundanos a una plenificación que él posee por su repliegue óptico axiótico, y una aspiración a la imagen en que él futuriza los valores cualitativos que pueden ser realizados en ellos.

Inscripto en la realización gnoseológica y en la relación axiológica, el mundo de la cultura no es sólo "inteligido", sino "amado". Queda inserto en la relación del don recíproco, del amor, la veneración y el respeto. Si el hombre "cui-

da" al mundo, el mundo lo "cuida" a él, en la respuesta inconsciente y muda que busca y aspira a que la concientice y la exprese el hombre.

CONCLUSION

Integrando a la filosofía del Padre Quiles la teoría del valor de Juan Llam-bías de Azevedo como un "momento del ser" y los aportes de Juan Pablo II en su investigación sobre la "hermenéutica del don" y la "relación sponsalicia", la cultura como modificación del mundo por el trabajo queda inscripta en estas perspectivas.

En el choque óntico-axiótico, que en el momento de la re-spuesta es gno-seológico-axiológico el hombre aprehende sumido en el respeto el orden de su participación y de su comunión.

Si el mundo es el campo de acción del hombre desde la inter-insistencia en la libertad, el mundo no sólo da su respuesta en la relación sujeto-objeto, sino también en la relación sujeto-sujeto, como donado, donante y recíprocamente. El mundo a su vez se dona al hombre. Los entes intramundanos se hacen presencia singular más allá de sí mismos como pasado y futuro de su historia de amor.

Los entes intramundanos cuidados por el hombre, a su vez lo cuidan a él.

Cabe concluir que si bien el hombre está llamado a dominar la tierra, está también llamado a amarla y respetarla. Una cultura "humana", sólo ha surgido, surge y surgirá, no sólo del trabajo inteligente del hombre, sino del trabajo amante.

Agustina Schroeder de Castelli

LA PEDAGOGIA DE ROSMINI Y LA FILOSOFIA DE LA EDUCACION PERSONALISTA

Lic. Celia Galíndez de Caturelli

Un primer acercamiento entre la filosofía in-sistencialista y la filosofía de Antonio Rosmini presenta algunas dificultades, ya que el modo de filosofar de uno y otro es muy diferente. Rosmini tiene un estilo barroco, avanza a través de distinciones; el P. Quiles tiene un estilo sencillo, directo, casi familiar, aunque también penetrante. Rosmini parte de una crítica a la filosofía que le precede, y especialmente a la de Kant, que apartada de la realidad, se centra en la facultad de conocer. El Padre parte del hombre en su existencia real y concreta, para descubrir su esencia y de allí conocer el ser y descubrir el modo cómo conoce.

Sin embargo, en un estudio parcial, limitado a pocos temas, he creído encontrar algunas similitudes, cierto parentesco entre ambos filósofos, explicable por la misma orientación espiritualista interiorista, que reconoce a san Agustín como su inspirador.

Aunque mi reflexión se limita al problema de la educación, deberé referirme primero al punto de partida de la filosofía rosmíniana, la **naturaleza y origen de la idea del ser**. Por cierto, no he de exponerla; sólo tomaré los puntos claves, que me servirán para compararlos con los correspondientes de la filosofía del P. Quiles.

El hecho del que parte Rosmini es que **el hombre piensa el ser en universal**, y esto no quiere decir más que pensar lo que es común a todas las cosas sin considerar todas las demás cualidades genéricas, específicas o propias: "pongo mi atención exclusivamente en aquella cualidad que es común a todas las cosas, es decir, en el ser. Este hecho tan evidente es el punto simplísimo en que se asienta toda la teoría del origen de las ideas"¹. Pensar la idea del ser en universal equi-

¹ Cfr. ROSSI, G., *Antología rosmíniana*, vol.I, (Società Editrice Internazionale) Torino, 1955, Parte 2a., pp.111-124.

vale a decir **tener la idea del ser en universal**. Pero no es lo mismo pensar la idea que afirmar la subsistencia de una cosa, o sea su **real y actual** existencia. La idea sólo nos presenta la cosa como posible: es el **ser ideal**; la subsistencia se conoce a través de un juicio, y éste supone la percepción intelectual del objeto. También la idea del yo es distinta del sentimiento del yo, que es innato; la idea del yo en universal se forma con la percepción intelectual de mi propio yo y éste se forma mediante la idea del ser. Así, en el orden de las ideas, la idea del ser precede a la idea del yo, porque aquélla es necesaria para formar ésta². Llegar a la idea del ser exige llevar la abstracción hasta un punto tal que más allá de ella se destruye todo pensar. Pero ella misma no es abstraída, sino innata. Es intuible y cognoscible por sí misma³.

Otro es el punto de partida del P. Quiles: se pregunta cuál es la realidad más profunda del hombre, su ser más propio, su verdadera esencia. Y así descubre un **centro interior** desde el cual puede decir yo. Ese centro, fuente de nuestra actividad, es único y simple: es el **ser-en-sí**, estar en-sí o **dentro de sí**. Esta estructura óptica, la más real y profunda de la esencia del hombre, es la **in-sistencia**. Ella es en el nivel cognoscitivo, conciencia; en el nivel metafísico, in-sistencia-ser. Este "ser-en-sí" no es cerrado en sí mismo ni es pura subjetividad, sino abierto al mundo, a los otros y a Dios. Todos estos entes, distintos entre sí, tienen algo común: que son objetos de nuestro conocimiento, y lo son por que hay en ellos algo que los distingue de la nada y de la mera posibilidad de ser: están en acto, tienen realidad, **son**. El ser es la base de todo lo demás en nosotros, y es una realidad ante nosotros, y no depende de nosotros. Y esa realidad, el ser universalísimo, lo descubrimos desde nuestra experiencia in-sistencial⁴.

Comparemos ambos planteos: en Rosmini, la idea del ser en universal es innata y es el punto de partida de todo conocimiento posible; es un hecho simple; sólo a partir de ella se puede formular un juicio, por el cual se llega al ser actual, a la **subsistencia**. El P. Quiles parte de la experiencia interior; en ella me descubro como yo que conozco y me conozco **siendo**. Es decir, inmerso en una realidad, el ser, independiente de mí. Y si es independiente, es anterior a mí. El P. Quiles no dice nada acerca del origen de la idea del ser. en ambos autores se percibe la misma actitud realista, del sentido común, la búsqueda de la interioridad.

Veamos ahora otra cuestión, la renovación de la sociedad por la educación. Recordemos la difícil situación de Italia en el siglo pasado, y los esfuerzos de los filósofos católicos del Risorgimiento por hacer estable la unidad política tan duramente conquistada; para ello, debía alcanzarse la unidad cultural. sin una pro-

² op.cit., pp.117-118.

³ op.cit., pp.112-113.

⁴ QUILES, ISMAEL, S.J., *Filosofía de la educación personalista*, (Depalma) Bs. As., 1981, pp. 38-41..

funda reforma en la conciencia y en el corazón, y no sólo por el desarrollo de la inteligencia, sería imposible lograr ese objetivo; esa coherencia se lograría por la unidad de la fe en un valor absoluto. La preocupación de Rosmini en ese sentido se muestra en toda su obra; de allí su permanente insistencia sobre la educación católica de la juventud como único remedio a los males de su patria. Afirma Bonafede que Rosmini concibe la filosofía al servicio del ideal pedagógico, y en su filosofía están las bases de una justificación teórica de la pedagogía: **la filosofía es la verdadera pedagogía del espíritu humano** ⁵.

También el P. Quiles muestra su preocupación por la renovación de la sociedad, y el camino que propone es doble: en el plano teórico, trabajar por tener una idea lo más clara posible de la verdadera naturaleza de la persona humana, de su misión social en el mundo y de su destino eterno, y difundir la concepción auténtica de la persona humana en todos los ambientes, en lo social, en el político, en el organismo estatal, creando un clima propicio de legislación e instituciones para el desarrollo de la persona. En el orden práctico, cada uno debe labrar el ideal sublime de persona humana, trabajar para la realización de obras sociales y políticas, tomar parte activa en la creación de un ambiente social apto para el desarrollo ideal de la personalidad, sin la cual no puede pensarse en una paz y prosperidad permanente ⁶.

Esa preocupación del Padre y la solución que propone, guarda íntima relación con la de Rosmini frente al desorden y a la pérdida de valores en la Italia de su tiempo.

LA EDUCACION. LA PERSONA.

En la **Filosofía de la Educación personalista** se define la educación como el "proceso mismo del desarrollo" actividad inmanente en el sujeto, por el cual se va enriqueciendo con nuevas cualidades que perfeccionen su ser". Este proceso "es el desenvolvimiento del ser humano imperfecto, intencionalmente dirigido a realizar el ideal de perfección humana lo mejor posible" ⁷. Un análisis de la clásica definición de Boecio, destaca la estructura unitaria ontológica del ser mismo de la persona, que se da en grado creciente: la persona es **sustancia**, algo dotado de firmeza y cohesión; es **individual**, lo que implica la no-multiplicidad; es de **naturaleza racional**, que supone la conciencia de la propia unidad sustancial individual; este conocimiento es posible porque se trata de una sustancia en alto grado de perfección; y por eso es un **sujeto**, un **yo** consciente de sí mismo ⁷.

⁵ ROSSI, G., *Antología rosminiana*, vol. I, (S.E. Internazionale) Torino, 1955, p. 615.

⁶ QUILES, ISMAEL, S.J., *La persona humana*, 4a. ed., (Depalma) Bs. As., 1955, pp. 443-444.

⁷ op.cit., p. 310.

Rosmini llama **persona** "a un individuo sustancial inteligente en cuanto contiene un principio activo supremo e incommunicable". "**Sujeto intelectual** (racional) y **persona** son pues en el hombre la misma cosa, porque el principio intelectual que no es distinto del principio volitivo, es lo que hay de más excelente, supremo en la naturaleza humana"⁸. Aquí reside la diferencia entre el hombre y el bruto: en éste, el **sujeto** lo constituye el principio sensitivo e instintivo; en éste comienza toda su actividad y se funda su subsistencia. Mientras el P. Quiles destaca la conciencia de la propia unidad sustancial, Rosmini acentúa la diferencia entre el hombre y el animal, y ambos destacan la excelencia de la persona. Es evidente que aquí la coincidencia es total.

En cuanto al concepto de **personalidad**, el P. Quiles la define "aquello por lo que un ser es persona y lo distingue como tal". Esta es la personalidad **esencial**. Tal es el ideal de perfección humana, "realizar con la mayor perfección posible su esencia de ser en sí por la autoconciencia, el autocontrol y la autodecisión que consisten en la afirmación de sí y su ubicación en el universo para actuar desde sí"⁹.

"El hombre es múltiple en sus acciones, en sus actitudes. Esta multiplicidad de formas supone multiplicidad de potencias, y en éstas, múltiples operaciones, hábitos, condiciones. Pero esta multiplicidad puede reducirse a pocos principios y finalmente a uno sólo, la **personalidad**". Así comienza Rosmini su planteo. Los principios de operaciones pueden reducirse a dos: al subjetivo se reducen los instintos, al objetivo, la voluntad y la libertad. Un nexo físico relaciona los principios activos inferiores con la personalidad humana, y hay un nexo moral, una superioridad de derecho de la persona sobre las otras facultades de la naturaleza humana, superioridad que brota de la luz de la razón; la voluntad opera en virtud del conocimiento y es movida por la libertad, principio del bien y del mérito.¹⁰

Pareciera que ambos desarrollos apuntan a lo mismo: por la auto-conciencia, el autocontrol y la autodecisión, la persona puede actuar desde sí realizando su esencia cada vez con mayor perfección. Y hay una subordinación de lo inferior a lo superior, al orden moral donde se realiza plenamente la persona.

Si nos detenemos ahora en el **fin de la educación**, partiremos de una observación de Rosmini, que también encontramos en el P. Quiles: "Uno de los defectos más comunes de los sistemas pedagógicos, es la falta de definición de un fin de la educación, defecto que vuelve a toda educación vacilante, inútil, nociva; porque si no se conoce el fin y no es claramente definido y determinado, no

⁸ Antología rosminiana, Parte 3a., p. 443.

⁹ QUILES, ISMAEL, S.J., *Filosofía de la educación personalista*, p. 62.

¹⁰ Antología rosminiana, pp. 443-446.

¹¹ op.cit., p.634.

ilumina a la mente para elegir los medios convenientes a su seguimiento”¹¹. Este fin único no puede ser otro que la verdadera perfección del hombre que se educa, que se encuentra en la moralidad y en la religión cristiana. La moralidad necesita de la religión para ser acabada y perfecta, puesto que la religión contiene los deberes del hombre para con Dios, y éstos son la base y el fundamento de todos los demás deberes que le permiten al hombre realizarse en la virtud. Este fin sólo se logrará educando en la religión a un tiempo todas las facultades del hombre. Sería inútil enseñar las verdades religiosas, si al mismo tiempo no se moviera el corazón del alumno y se lo habituara a la práctica”¹².

El P. Quiles vuelve al concepto de persona para explicar el fin de la educación. Y es natural que así sea, ya que el proceso educativo deberá tener una orientación determinada por las estructuras ónticas del hombre. Y hay una exigencia teórica de un fin de la educación: **que sea propio del ser del hombre**. Como la esencia del hombre es el ser persona, el de la educación será que el hombre vaya siendo una persona cada vez más perfecta como tal: o sea la **personalización**, cuya realización concreta se logra desarrollando del modo más perfecto posible los tres principios de auto-conciencia, autocontrol y autodecisión. Esta es la **educación esencial**, que no puede descuidar el dinamismo esencial, ese impulso a “salir de sí” sin dejar de “estar en sí” para ser “más”. Aquí se revela un doble aspecto de la estructura del hombre: el amor y la trascendencia, porque toda persona necesita un apoyo absoluto de su ser y su amor. Y sólo lo logra en el Absoluto.¹³

Fin integral de la educación, es el que contempla la estructura integral del hombre: de la esencia de la persona humana surgen: la estructura vital, sensitiva, técnica, estética, cósmica, social, temporal, y por último la estructural doblemente trascendente, a otras realidades espirituales y a Dios. La educación esencial y la educación integral consituyen para el P. Quiles la educación humanista¹⁴.

En Rosmini encontramos una importante distinción sobre la perfección del hombre: perfección de la **persona** y perfección de la **naturaleza**. Perfección de la persona es la que pertenece al principio personal, que es el principio supremo del hombre; perfección de la naturaleza es la que concierne a cualquier principio activo que forma parte de la naturaleza humana. Esta distinción, que me parece equiparable a la expuesta más arriba, es rica en consecuencias: si bien todas las facultades del hombre pueden desarrollarse y perfeccionarse, no siempre la perfección de una queda condicionada a la otra, sino que puede aventajar a una en detrimento a la otra; no siempre el desarrollo y perfeccionamiento del hom-

¹² op.cit., p. 634.

¹³ QUILES, ISMAEL, S.J., *Filosofía de la educación personalista*; cfr.c.VII, p. 124 y ss.

¹⁴ op.cit., pp. 148-165.

bre como animal tiene la proporción que el perfeccionamiento como ser intelectual. Igualmente, el desarrollo y perfeccionamiento de las facultades intelectuales no siempre marcha paralelo con el desarrollo y perfeccionamiento moral del hombre. Ahora bien, el cultivo y perfeccionamiento del principio moral forma la **perfección de la persona**, porque el principio moral es el principio activo supremo del hombre, principio en el que consiste la **personalidad** ¹⁵.

Es interesante comprobar una vez más el acuerdo esencial del P. Quiles con el filósofo italiano: "Si la perfección esencial del hombre consiste en que tenga todo lo que debe tener conforme a su esencia... y si la esencia del hombre es ser persona; y si la esencia de la persona es ser-en-sí óntica y conscientemente, comprendemos que el ser humano se realiza tan sólo cuando conoce ese ser-en-sí; cuando lo logra, alcanza el estado o sentimiento de bienestar, de satisfacción, de felicidad, que es plenitud. Y en el grado en que la personalización se va logrando, se cumplirá lo más importante de la educación del hombre como tal, y en consecuencia, la perfección y felicidad esencial de la persona humana" ¹⁶

No puedo terminar este breve análisis de algunos temas de la pedagogía rosminiana, cuya selección me ha sido inspirada por la obra del P. Quiles, sin referirme a uno esencial: **La Unidad de la Educación**, título de la obra de Rosmini. Sostiene allí que la educación de las generaciones futuras es uno de los preciosos medios que puede poner al mundo a cubierto de la extrema desdicha, y hacerle adquirir un aspecto menos odioso, por decir así, a los ojos de Dios. Pero para que las instituciones puedan cumplir su misión, es necesario que se les indique el modo de alcanzar sus fines, o al menos sean dadas las bases sobre las cuales se erija el edificio con solidez. Esta idea lo mueve "a desarrollar la primera ley pedagógica, que hay que mantener inmutable, cambiando sólo las otras partes: la **unidad de la educación**. Y esta educación debe ser religiosa. Y añade: por así decir, **únicamente religiosa**. Resumiendo, pues, continúa: de tres maneras, según el espíritu del Cristianismo, se da la unidad en la educación: **unidad en su fin**, que es el principio mismo de toda unidad, y el carácter esencial de la educación cristiana; **unidad en las doctrinas**, o sea en los objetos (contenidos) **de la instrucción**; y finalmente, **unidad de las potencias**, que deben venir todas penetradas por así decir, y actuadas por las doctrinas aprendidas, o sea **unidad en el método de la enseñanza**" ¹⁷.

En toda la filosofía de la educación personalista está la exigencia de la unidad de la educación. Explícitamente, refiriéndose al enciclopedismo, señala su autor la falla de nuestro sistema educativo, que carga el acento más en la información que en la formación del hombre como persona, y no dedica la debida

¹⁵ Antología Rosminiana, p. 635.

¹⁶ QUILLES, ISMAEL, S.J., Filosofía de la educación personalista, p. 147.

¹⁷ Antología Rosminiana, p. 637.

atención y tiempo a la adquisición de hábitos esenciales e integrales que forman al hombre como persona. Propone el método de síntesis, palabra que expresa la **unidad** a la que hay que reducir la diversidad de los conocimientos, para su mejor comprensión. Este es el único método que responde a la estructura óntica de unidad de la persona humana, como una verdadera "jerarquía de realidades" ligadas todas entre sí, en medio de las cuales se halla el hombre desde la materia más inferior hasta la suprema Realidad, Dios ¹⁸.

He seleccionado como último tema de esta reflexión uno de permanente actualidad: La Libertad de enseñanza.

Hacia 1854 Rosmini escribió una serie de artículos para un diario, a fin de que sus argumentos sirvieran para la legislación de la enseñanza pública y privada. Se pregunta: ¿Qué es la libertad? y responde: es el ejercicio no impedido de los propios derechos, anteriores a las leyes civiles. Si éstas pretenden ser superiores a los derechos anteriores a ellas, si pretenden ser su fuente, son injustas, y el pueblo que tiene un gobierno fundado sobre tal teoría, es esclavo. Que esa teoría sea profesada por un monarca o por algunos jefes, o por las dos Cámaras establecidas por una Constitución, o por un Gobierno Popular, es exactamente igual, el Gobierno es igualmente una tiranía" ¹⁹.

Aplicando esta definición a la libertad de enseñanza, puede decirse que es **el ejercicio no impedido del derecho de enseñar y de aprender**. Y es fácil demostrar que este principio existe: el hombre tiene el derecho de emplear con fines honestos todas las potencias concedidas por el Creador -de otro modo las habría concedido inútilmente y habría operado sin un fin- para que el modo como las emplea no ofenda a sus semejantes. Y todos pueden entender cuán precioso sea el ejercicio y uso de sus propias potencias, si se considera que es un bien en sí mismo y que es el **medio** universal con el cual se alcanzan todos los otros bienes. Si pues el hombre pone un impedimento al uso inofensivo y honesto de las potencias de un semejante, viola el derecho natural, y lo viola tanto más gravemente, cuanto mayor es el impedimento que le pone... Del derecho general de la libertad deriva pues el de la **libertad de enseñanza**; pero la cuestión se complica y se vuelve difícil cuando se llega a las aplicaciones, no tanto a causa de ella, cuanto a causa de los sofismas con que ella es envuelta por la pasiones humanas" ²⁰.

Como todo derecho, el de la libertad de enseñanza tiene sus límites, extremos fuera de los cuales el derecho desaparece, o en otras palabras, son las condiciones para que el derecho exista. Esos límites son: **la falta de saber necesario, la falta de honestidad en la enseñanza; la violación del derecho de otros pa-**

¹⁸ QUILES, ISMAEL, S.J., *Filosofía de la Educación personalista*, pp. 211-217.

¹⁹ *Antología rosminiana*, p. 679.

²⁰ *Antología rosminiana*, p. 680.

ra enseñar...

En un todo coincide el P. Quiles con lo expuesto. Pero él parte de la exigencia óntica de la educabilidad, impulso preconsciente propio de la persona humana, que se vuelve mandato -exigencia moral- consciente, cuando comparamos nuestro ser actual con el proyecto ideal. De esta exigencia óntica y moral que para mí es un deber, surge frente a las otras personas, el **derecho** a que me permitan educarme. Es una ley del ser que todas las personas descubrimos en nuestra experiencia esencial.

La libertad de aprender supone la de enseñar. Nuestra tendencia a ser educadores se funda en una exigencia óntica; es un impulso preconsciente, no ciego. Desde nuestra in-sistencia nos damos cuenta de las cosas y de nuestros semejantes. Esta experiencia inter-in-sistencial nos hace sentir una comunidad de ser con otros; de allí nace el impulso de "comunicar" nuestras vivencias, nuestros conocimientos y experiencias en un afán de mejoramiento. Pero hay también una exigencia de solidaridad con los demás con un mismo destino que alcanzar.

El principio se enuncia así: todo hombre tiene derecho a un acceso libre a la verdad, comprobada por sí mismo, a aprender y a enseñar según aquellos métodos que crea aptos para ello, sin más limitación que la que exige el respeto a un orden público básico y a la moral fundamental. Hay aquí una exigencia óntica y una exigencia ética.

Y como toda libertad debe mantenerse dentro del orden de la razón, porque de lo contrario degenera en libertinaje o arbitrariedad, hay una limitación legítima, que exige el respeto a las legítimas libertades individuales de los demás, a un orden público y a una moral pública ²¹.

Esta reflexión me prueba, una vez más, la perenne actualidad de la doctrina cristiana. Rosmini en el siglo pasado, el P. Quiles con el lenguaje que entienden los jóvenes de hoy, muestran el camino que debe seguir la educación en todos sus niveles, "si queremos ser menos odiosos a los ojos de Dios Omnipotente".

Celia Galindez de Caturelli

²¹ QUILES, ISMAEL, S.J., *Filosofía de la educación personalista*, pp. 117-121.

La Filosofía In-Sistencial y el Fundamento Metafísico de la Cultura

María Delia Terren de Ferro

1. Introducción

La palabra cultura, como sabemos, se emplea en sentido y con extensión muy diversos.

Durante muchos siglos, el término cultura significó "paideia", "humanitas", "educación". Pero desde el siglo pasado se ha intentado definirla desde el estudio de la historia, de las culturas, o si se quiere desde la división de "ciencias de la naturaleza" y "ciencias del espíritu" ("ciencias de la cultura"). Nos parece que este camino quedó abierto desde que se contrapuso el orden o mundo del ser al orden o mundo de los valores; o dicho de otro modo entre lo sensible, racional y lo no sensible o irreal. Surgieron entonces interpretaciones de la cultura como la de Rickert para quien "naturaleza es el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento", en cambio cultura es lo producido por el hombre según fines valorados y, si la cosa existe de antes, como lo cultivado intencionalmente por el hombre en atención a los valores que en ella residen".¹

De modo que por los valores la obra humana adquiere sentido; su presencia en ese objeto determina el carácter cultural de ese objeto. Para Rickert "los valores no son realidades, ni físicas, ni psíquicas. Su esencia consiste en su vigencia, no en su real facticidad. Mas los valores se enlazan con las realidades y de ellas entonces conocemos ya dos. En primer lugar, puede el valor residir en un objeto, transformándolo así en un bien y puede además ir unido al acto de un sujeto de tal suerte que ese acto se transforme en una valoración."²

¹ RICKERT, ENRIQUE. *Ciencia cultural y ciencia natural*, (Espasa Calpe), Bs. As., 1943, p. 50.

² RICKERT, ENRIQUE. *op. cit.*, pp. 144-145.

Para este pensador el hombre está inmerso en la historia y es relativo y es en la historia donde hay que leer los valores suprahistóricos de lo verdadero, lo bueno y lo bello que son eternos. De modo que el valor constituye una nueva esfera - o tercera esfera - independiente del objeto y de mi experiencia personal. Nos sirve de orientación para el tema que nos hemos propuesto resaltar sobre todo la separación radical que establece entre el ser y el valor y, a su vez su consideración de los valores como formas "aprióricas" sin contenido. Dentro de las "ciencias del espíritu" situa en lugar privilegiado a la ciencia histórica".

En general, las diversas escuelas axiológicas o teorías de los valores han hecho el planteamiento de los valores desde la cultura, es decir, en y por el efecto o en y por el producto del hombre y no buscando el principio originario y fundamento esencial de la cultura: el ser del hombre, la persona humana.

También mencionamos, para comprender mejor la cuestión que nos hemos propuesto, el enfoque que le da a la cultura la "antropología estructural" que toma como punto de partida la etnografía. La cultura emerge de la actividad inconsciente del espíritu humano que impone formas a un contenido. Dice Levi-Strauss "que es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o costumbre para obtener un principio de interpretación válida de otras instituciones o costumbres".³ De este modo la cultura no es fruto de la acción personal, es decir de la acción consciente y libre del hombre.

Un breve análisis crítico de estas dos aportaciones, nos permite señalar: respecto a Rickert que, por una parte, deja de precisar con claridad el por qué puede el hombre hacer la cultura, y por ello no nos da el fundamento metafísico, es decir, queda por indicar la última base u origen de la cultura; y por otra parte, su concepción no tiene en cuenta la realidad total de la cultura, esto es, separa demasiado la cultura de la realidad y de la experiencia real de la persona y así aísla la "esencia de la cultura" a un mundo ideal constituido por los valores concebidos como separados del ser, es decir, de la realidad.

En cuanto a Levi-Strauss, destacamos primeramente que la cultura se separa del concepto de "naturaleza" y sobre todo de "naturaleza humana"; además que trata, ante todo, de seguir un método dialéctico estructural para arribar al llamado "concepto científico de cultura", y, finalmente, que no tiene una concepción de la experiencia real e integral de la persona ni, por lo tanto, de la realidad total de la cultura. Dice (...) "todo aquello que es universal en el hombre, pertenece al orden de la naturaleza y está caracterizado por la espontaneidad y todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular".⁴

En relación con estas oposiciones que se suelen hacer entre naturaleza y cul-

LEVI-STRAUSS, CLAUDIO, *Antropología cultural*, (EUdeBA), Bs. As., 1977, 7a. ed., p. 22.

⁴ LEVI-STRAUSS, CLAUDIO, *Estructuras elementales de parentesco*, (Paidós), 1969, 1a ed., p. 47.

tura nos ha parecido de interés citar aquí las precisiones que expresa R. Guardini en su ensayo sobre "La cultura como obra y riesgo": "La palabra 'cultura' (...) debe indicar todo lo que el hombre hace, conforma y crea. A su vez 'naturaleza' significa lo que existe sin que el hombre intervenga en ella". Pero está claro, inmediatamente, que esta naturaleza ya contiene un elemento de lo cultural. Pues es aquello que el hombre encuentra y comprueba; en cuya imagen él introduce el requisito previo de su visión y su comprensión. Y si el hombre mismo puede ser entendido como 'naturaleza' en su primera existencia, su ser anímico-corporal, tal como resulta de su nacimiento y herencia, esa 'naturaleza' contiene por adelantado el elemento del espíritu y de su libertad, que no es 'naturaleza' sino 'historia'. Recíprocamente también todo fenómeno cultural contiene a su vez un elemento de naturaleza, en cuanto que el hombre capta y estructura en él un elemento de la naturaleza, que existe sin el hombre".⁵

2. FILOSOFÍA IN-SISTENCIAL Y EL FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA CULTURA

La filosofía in-sistencial, en cambio, nos da las bases filosóficas de la cultura entendida en su sentido más profundo. ¿Por qué? Porque precisamente para el P. Quiles el punto de partida de su reflexión filosófica es el de la determinación de la esencia más originaria del hombre.

La experiencia in-sistencial revela un conjunto de experiencias concretas integrales: el yo, el mundo exterior, el prójimo, Dios y nos muestra la base metafísica de la interioridad del hombre. Se trata de la in-sistencia -"centro interior"- como esencia del hombre, como ser que "está-en-sí" y "desde sí" decide y actúa incluso ante Dios. Desde la situación de "estar-en-el mundo" retorna a su "sisterein" "estar-en-sí" que es el fundamento de la posibilidad metafísica de las otras estructuras que las definiciones clásicas han dado sobre el hombre: racionalidad, libertad, conciencia, existencia, moral, técnica, lenguaje, etc.⁶ Para dicha vuelta óptica, nos aclara, "se requiere una especial perfección óptica que sólo poseen las "substancias o subsistencias espirituales".⁷

En la experiencia in-sistencial se hace patente el yo, "el sí mismo", y también el ser y la presencia del Absoluto Personal. Por eso podemos decir que la in-sistencia es la condición metafísica de la auténtica trascendencia, no sólo hacia Dios, sino también hacia el prójimo y hacia el mundo y, podríamos agregar aquí, hacia la cultura objetiva u objetivada.

La in-sistencia revela nuestra "in-sistencia encarnada", "espíritu encarnado". La "conciencia de sí" y la "conciencia del mundo" han ido surgiendo jun-

⁵ GUARDINI, R., *Obras*, tomo I, (Cristiandad) Madrid, 1981, p. 135.

⁶ QUILES, I., *Antropología filosófica in-sistencial*, (Depalma) Bs. As., 1978, pp. 336-338;

tas; de modo parecido "la conciencia de sí" ha ido acompañada de la conciencia de otros seres que nos rodean y que presentan ese mismo modo de ser, son otros "centros interiores" o "in-sistencias". Pero también la experiencia in-sistencial manifiesta la contingencia, es decir, la precariedad, limitación e imperfección en el ser, que nos produce inseguridad, insatisfacción y angustia y el tener que "autorrealizarnos" en esta vida.

El hombre es, en su centro, un movimiento continuo in-sistencia - existencia - in-sistencia, entendiendo por existencia una originaria trascendencia hacia el mundo, hacia los otros y hacia Dios. Hay en el fondo de ese movimiento una prioridad de la in-sistencia pero en ella misma se encuentran las condiciones y el fundamento de dicho movimiento.⁸

Es así que la persona humana, en cuanto in-sistente, es la base originaria de la cultura ya que por ser in-sistencia-ser es posible la in-sistencia conciencia; la inteligencia y la razón; la voluntad y la libertad; el sentimiento y el amor; la conciencia del mundo; la moral y la religión; el arte y la técnica; la sociedad y la política. El sujeto de la cultura es así cada hombre en cuanto actúa "desde sí" y "por sí" decide conscientemente.

La cultura, en sentido amplio, es toda manifestación de la inteligencia y de la libre voluntad del hombre concreto e individual y esto porque posee su propia interioridad. Sólo puede haber libertad cuando la determinación procede del núcleo más interior al hombre y cesa la libertad cuando la determinación viene desde afuera. Entonces hay coacción, mecanismo, pero no vida humana auténtica. En el grado en que se recibe la verdad mecánicamente y no comprobada o bien valorada desde el interior, en un acto consciente y libre, el hombre deja de vivirla como tal y sus acciones y afirmaciones se parecerán a las de una máquina. (...) "En cuanto se priva a una persona del acceso a la verdad y en el grado en que se la priva, se está violando la libertad cultural y, por ende, la libertad humana" (...) ⁹

Podemos decir entonces que del dinamismo propio de la persona brota la cultura objetiva, ya sean "cosas", "situaciones", "relaciones", las que en cuanto subsisten con independencia de quienes las crean, las comprenden, las usan, quedan de algún modo objetivadas. Dicha cultura objetiva se puede distinguir de la cultura subjetiva en tanto es el hombre, cada cual, el que instalado en el conjunto de las realidades que le rodean es quien se "autorrealiza" mediante su acción consciente, que es siempre una respuesta a los distintos ámbitos de la realidad. Este acrecentamiento personal es intransitivo y nos permite conocer y valorar con más claridad nuestros modos de unión con la realidad y recrear así nuevos modos de ser y de actuar.

⁷ Idem, pp. 333-335.

⁸ QUILLES, I. Op. cit. p. 352.

Nos parece que, desde el punto de vista de la cultura, la filosofía in-sistencial nos aporta todavía una visión más profunda cuando al hablarnos de la conciencia cósmica, de la conciencia social, de la conciencia de la historia y de la Trascendencia expresa el doble aspecto que significan tanto desde el ámbito del "saber" cuanto del "deber". Lo que importa, a nuestro juicio, hablarnos de la conciencia moral en la que están implicados no sólo el deber ser sino el deber hacer. Es mediante este saber y deber que alcanzamos nuestra personalización en la vida.

La intención de detenemos, aunque brevemente, en estos desarrollos responde a la necesidad de aclarar mejor lo que implica la cultura. La "conciencia cósmica" incluye "el saber", es decir, el conocimiento de la naturaleza en el cual convergen todas las ciencias sobre la materia y la vida y a su vez surge "el deber" de utilizarlas en cuanto sea conveniente para nuestro desarrollo personal, pero respetando siempre la naturaleza, su equilibrio, su ambiente.

La "conciencia social" comprende "el saber", el conocimiento de los aspectos especiales de las relaciones humanas y de la sociedad humana, en dicho conocimiento confluyen desde la filosofía social hasta la política y la economía. En cuanto al "deber", la relación con las otras personas no es arbitraria sino que debe respetar las naturalezas propias de ellas puesto que son in-sistencias. Sólo cuando se llega al amor al prójimo se realiza plenamente la estructura social de la persona. La base, el principio y el coronamiento de la relación social de las personas entre sí es su unidad de origen, de dependencia y de finalidad.

En cuanto a la "conciencia histórica" nuestra duración es sucesiva, es temporal. Implica "el saber" en cuanto al conocimiento y la comprensión de la Historia para darse cuenta del momento en que se está situado y poder guiarse "desde sí". No basta una mera información sobre la sucesión de los hechos sino una visión panorámica y comprensiva de la Historia de la humanidad y de su sentido, es decir, una filosofía y una teología de la Historia. Respecto al "deber", el saber íntimo de su situación histórica obliga a cada hombre a no considerarse como un espectador puro de la Historia ni tampoco a que la Historia se reduce a su situación personal, sino que cada hombre está llamado por su esencia a participar en la construcción de un mundo mejor, más personalista.

Según nuestro criterio, y de acuerdo con lo expresado sobre la estructura óptica de la persona humana no se puede comprender al hombre sólo "en" y "por" la Historia estableciendo simplemente "morfologías histórico-culturales" para luego concluir que el hombre no es más que el resignado representante de esas "formas de vida" que se dan como "totalidades" y caer así en un puro historicismo.

Al considerar la Trascendencia señala el P. Quiles que manifiesta un carácter especial, que reviste dos niveles; el del "espíritu encarnado" hacia las reali-

dades y valores espirituales temporales, y el otro hacia Dios, Tráscendencia Absoluta y Personal. El "saber" implica descubrir esas realidades superiores en sí mismo, comprender sus relaciones y ordenar su mundo inteligible mientras que el "deber" implica que tal ubicación ha de ser autoubicación, es decir, una toma propia de conciencia y una decisión propia.¹⁰

Podemos entonces decir que no es el objeto que nos es presentado cognoscitivamente el que provoca el acto de nuestra voluntad pues si fuera así cabría hablar de determinismo y con ello se destruiría toda la originalidad de la elección, de la toma de decisiones, de la autodeterminación, y podríamos añadir, la "originalidad" de nuestro acto "cuasi-creador" porque claro está no se trata de una creación desde la nada.

Nos parece de gran interés mencionar aquí - en este hoy de "la cibernética" - las consideraciones que hace Ladriere en su obra sobre "Filosofía de la cibernética". Dice (...) desde el punto de vista de la reducción científica, la conciencia no puede ser más que una máquina de calcular. Pero esto no tiene por qué asombrarnos. La conciencia, en tanto que tal, no se identifica con sus operaciones fenomenales, únicas que la ciencia percibe, la interioridad que la constituye es inaccesible desde el exterior, a partir de sus manifestaciones objetivas. Nada de sorprendente tiene que examinándolas así desde afuera la ciencia - en este caso la cibernética - deje escapar su especificidad (...). Se tratará de captarla no ya en lo que ella pone de sí misma al manifestarse, sino en lo que es en sí misma y para sí misma puesto que la conciencia no es sólo el acto con el que produce en el mundo, sino también con el que se manifiesta a sí misma, con el que es para sí. Y esta descripción de la conciencia nos muestra su esencia, no como una serie de operaciones sino como el sentido conferido desde adentro a esas operaciones, no como cumplimiento de una tarea sino como la intención que contiene toda tarea, superándola. El hombre es el ser para quien existen un sentido, una intención mientras que la máquina que puede reproducir la exterioridad del comportamiento humano en cuanto tiene de más complejo, deja fuera de sí la intención y el sentido".¹¹

El P. Quiles, que precisamente se vale del método fenomenológico realista pero de la experiencia interior, nos revela ese "centro interior" según ha quedado expuesto y nos da así la respuesta adecuada a lo expresado por el mencionado filósofo.

Consideramos que la cultura encuentra su verdadero fin en todo lo que contribuya al perfeccionamiento del hombre, por ello la orientación o el sentido de la actividad creadora o recreadora de la cultura está esencialmente determinada por todo lo que está orientado a la obtención del fin esencial del hombre.

⁹ QUILLES, I., *Libertad y Cultura*, (Club de Lectores) Bs. As., 1964, pp. 19-22..

¹⁰ QUILLES, I., *Filosofía de la educación personalista*, (Depalma) Bs. As., 1981, pp. 155-161

3. CONCLUSIONES

Hemos buscado en esta comunicación develar el sentido de la cultura auténtica, la que está fundada en la persona como in-sistencia y no, como pretenden algunos autores, en que la capacidad espiritual del hombre deriva del mero hacer cultural.

El hombre, cada cual, encierra en sí todas sus virtualidades y las que es capaz de adquirir y experimenta su fin esencial como un llamado permanente a la perfección que puede y debe alcanzar, aunque pueda equivocarse dada su limitación, su contingencia y el uso que haga de su libertad.

Como inmanente o intransitivo el actuar humano consciente permanece en el sujeto y determina o va determinando su cualidad y valor, como transitivo el actuar humano consciente va más allá del sujeto y produce un efecto objetivo en el mundo externo. La cultura auténtica se constituye cuando, en la transformación del mundo, su acción corresponde al orden del ser o de la naturaleza pues sólo si la obra es una respuesta a la naturaleza de quien obra y de aquello sobre la que se obra y con quienes se obra, es realmente cultural y así perfecciona al sujeto, al mundo, a la sociedad o a la comunidad humana. De este modo los términos "naturaleza" y "cultura" no son términos contrapuestos y sí complementarios, y esto es así porque el hombre es un "espíritu encarnado".

Creemos, por lo tanto, que un despliegue cultural orientado contra la esencia del hombre no es verdadera cultura sino "pseudocultura". Por ser la filosofía in-sistencial una metafísica Trascendentalística, vale decir, Teísta nuestro actuar consciente es cooperación con Dios y Dios coopera con la acción consciente y libre del hombre. Misterioso encuentro y dinamismo por el cual espiritualizamos la naturaleza y al mismo tiempo somos más, crecemos en nuestro ser.

Sólo desde la in-sistencia adquiere la palabra libertad su sentido pleno. El ser in-sistente puede afirmarse a sí mismo o anularse, elegir su destino, hallar su fundamento último y aceptarlo o rechazarlo.

La cultura no es simplemente un conjunto de realidades objetivadas sino que es fundamentalmente el "conjunto de posibilidades de ser" donde se instala el hombre, cada cual, que las comprende, las vive, las usa conscientemente, o las recrea. El conocimiento y la valoración de la cultura objetiva no radica sólo en saber qué se obtiene sino principalmente en saber qué sucede con el hombre que se nutre de ella o se constituye con ella.

La cultura, como creación o hacer del hombre in-sistente que vive en relación con otras in-sistencias, genera en la sociedad un perfil espiritual, en cuanto no sólo se va constituyendo a sí mismo sino que se constituye "junto con los otros".

Como a los hombres les suceden otros en este mundo, el afán de responder

al misterio de sus vidas y el tener que autorrealizarse se perpetúa en forma ininterrumpida y así "el conjunto de posibilidades de ser" - según frase de Zubiri - legadas por los hombres del pasado son iluminadas por quienes los continúan o bien clausuradas y abiertas a otras nuevas.¹²

Podemos indicar, finalmente, que al orden del ser -estática y dinámicamente considerado - corresponde el orden de los valores pues éstos se sustentan en la relación que el hombre, cada hombre, descubre con su conocimiento y valoración consciente en los ámbitos de las realidades objetivas. De ahí que podamos citar junto a los valores intelectuales, morales, religiosos, los sociales o comunitarios, y los estéticos, vitales y económicos y, a la vez, distinguir los valores positivos de los negativos (buenos y malos).

"Los valores espirituales -dice el P. Quiles - son superiores a los materiales y, por lo tanto, éstos deben sacrificarse ante aquellos cuando sea necesario. Pero sería un error pensar que existe una oposición sistemática entre los intereses del espíritu y los de la materia en el hombre. Ambos se necesitan mutuamente. La ley normal no es de exclusión de algunos de ellos sino de coordinación hacia el fin total de la perfección del hombre"¹³

La filosofía in-sistencial nos revela pues la esencia del hombre no en abstracto sino en la situación concreta de cada individuo y sus relaciones ontológicas.

Uno de los aportes más significativos para ese aspecto de la unidad del acto de experiencia in-sistencial es el de destacar que, "frente a la aparente multiplicidad dispersa de las ciencias, hay un principio unificador que nos permite descubrir su orden y su reducción a un solo saber. Todas las ciencias no son más que diversos esfuerzos del hombre por explicar y expresar toda la riqueza ontológica apresada dentro de ese acto humano esencial la conciencia de sí y de su ubicación en el universo".¹⁴

La filosofía in-sistencial parte de la unidad propia de la experiencia humana que es una y única pero "desde sí" abarca la pluralidad ordenada de los seres. La filosofía in-sistencial nos ofrece una filosofía clara de la interioridad y dignidad del hombre y de sus relaciones ontológicas, abierta a la Revelación cristiana de la que puede recibir una mayor confirmación y enriquecimiento.

Maria Delia Terren de Ferro

¹¹ LADRIERE, J., *Filosofía de la cibernética*, (Atlántico) Bs. As., 1958, pp. 52-53

¹² ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia y Dios*, (Boblet) Bs. As., 1948, p. 350. Este filósofo español, al referirse a la historia, al acontecer humano, dice: "el pasado (...) nos fuerza a ser nosotros mismos con las posibilidades que nos otorgó".

¹³ QUILES, I., *La persona humana*, Obras completas, 2a ed., (Depalma) Bs. As., pp. 229-232.

¹⁴ QUILES, I., *El realismo pluridimensional y la filosofía insistencial*, Rev. Filosofar Cristiano, 13/14, Córdoba (Argentina) 1983, p. 112.

INTERCULTURACION, EVANGELIZACION E IN-SISTENCIA

Walter Gardini

A partir de los años 1925-30, algunos de los mejores antropólogos, B. Malinowski, M.J. Herskovits, A. Kroeber, G. Kluckhohn empezaron a utilizar la palabra aculturación para indicar "las consecuencias y cambios efectuados en una cultura al entrar en contacto con otra". Cuando dos culturas se encuentran se realiza siempre "a two-way process" como escribe Herskovits. El contacto se desarrolla en una forma vivencial, nunca de una manera pasiva.

En el intercambio cultural se realizan tres procesos distintos: la presentación de nuevos elementos a una determinada sociedad, su aceptación por parte de ella y la integración de los elementos aceptados dentro de una cultura preexistente dando nacimiento a algo nuevo. Cada uno de estos tres momentos se halla bajo la influencia de un gran número de factores variables que los estudiosos sobre la a-culturación intentan aclarar ².

Para expresar mejor el dinamismo y la recíproca fecundación que el intercambio cultural determina los antropólogos prefieren hoy la palabra "interculturación". Entre los varios elementos que componen una cultura, el religioso es uno de los más importantes porque es el que más se acerca al núcleo vital del cual todo procede. No asombra, pues, que en los últimos 25 años se hallan multiplicado los estudios sobre inculturación y religión en los campos católico y protestante. Se usa al respecto la terminología "evangelización de las culturas", "contextualización del Evangelio", "indigenización de la Iglesia".

¹ Kroeber, A.L., *Antropology*, New York, 1948, p. 426.

² Hemos estudiado el fenómeno de la aculturación en un caso específico, el del posible contacto de la cultura asiática con la de los precolombinos en, *Influencias de Asia en las culturas precolombinas*, Bs. As., 1978, pp. 161-167..

Para limitarnos al catolicismo recordamos los documentos del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, las religiones no cristianas, la actividad misionera³; el sínodo de los obispos de 1974 dedicado a la evangelización del mundo contemporáneo con la relativa exhortación de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi*; la celebración, en Roma, del Congreso Internacional organizado por la Universidad Urbaniana sobre *Evangelizzazione e culture* cuyas actas fueron publicadas en tres volúmenes con un total de 1595 páginas⁴. La iniciativa más reciente es la fundación, en mayo de 1982, del Consejo Pontificio para la Cultura en el cual participan Julián Marías y el filósofo-poeta-político senegalés Leopold Sedar SENGHOR. Cabría añadir una literatura bastante copiosa y que es prueba de la importancia y actualidad del tema⁵. En realidad, como ha afirmado Juan Pablo II, quien ha puesto el diálogo intercultural al centro de la actividad pastoral, "se trata de un sector vital en el cual se juega el destino de la Iglesia y del mundo en éstos últimos años de nuestro siglo"⁶.

La filosofía insistencial puede ofrecer, al respecto un aporte sustancial. Es lo que quiero demostrar.

La inculturación aplicada al cristianismo, es la inserción a manera de siembra, del mensaje cristiano en una concreta área cultural así que pueda permanecer en seno a ella como un factor de purificación y estímulo hacia una nueva síntesis, fruto de un enriquecimiento mutuo.

Se realiza a través de tres etapas: el anuncio del Evangelio en formas y términos adaptados a un determinado contexto histórico, su aceptación y asimilación y, por último, la germinación de la fe desde lo íntimo, reexpresada y elaborada según el genio propio, las categorías y los símbolos de cada cultura.

Veamos los principios y los motivos sobre los cuales una auténtica inculturación se fundamenta, las formas concretas que asume el espíritu con que debe realizarse.

³ *Lumen Gentium* (nn. 17; 36; 44); *Gaudium et Spes* (44; 58; 62; 92); *Ad Gentes* (1; 16; 22; 24), *Sacrosanctum Concilium* (37; 40); *Nostra Aetate* (2).

⁴ Roma (Pontificia Univ. Urbaniana) 1976.

⁵ Autores varios, *Cristianesimo e cultura*, Milán, Vita e Pensiero, 1976; AA.VV., *L'incontro cristiano con le culture*, Milán (Vita e Pensiero) 1966; AA.VV., *Religions Africaines et Christianisme*, Actas del Coloquio Internacional de Kinshasa (Zaire) 1979.; B. Secondin, *Messaggio evangelico e culture*, Roma (Paoline) 1982; AA.VV. *Inculturazione della fede*, Nápoles (Dehoniane) 1981; AA.VV.; *Inculturazione: concetti, problemi, orientamenti*, Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1979; B. Mondín, *Cultura, marxismo e cristianismo*, Milán (Massimo) 1979. Para los protestantes AA.VV.: *Evangelio cultura e ideología*, Bs. As. (Certeza) 1976; y diversos artículos en *Practical Anthropology*, *Internacional Review of Missions* y *Missiology*, *International Review*.

⁶ Alocución a los Cardenales, Oss. Rom., 10 de noviembre, 1979.

1. PRINCIPIOS Y MOTIVOS

1- La fe cristiana no es una proyección del hombre sino una respuesta a una Palabra trascendente y gratuita de Dios. Es irrupción divina en la historia y, como tal, no se puede llamar una cultura, es decir, la acción del hombre para cultivar y transformar la naturaleza. Es la Ciudad Santa que baja de lo alto y no la torre de Babel a través de la cual los hombres intentan conquistar el cielo.

El don que Dios hace al hombre es Cristo, quien, antes de ser un maestro se presenta como una vida, nos salva a través de su muerte y resurrección, y exige, en primer lugar, un cambio existencial, la *metánoia*. La doctrina viene después. Ya san Pablo había declarado con fuerza que el Cristianismo no era una filosofía (I Cor. 1-2), sino la intervención de Dios en la historia. El cambio existencial precede las nuevas formulaciones doctrinales.

2- El hombre es un creador de culturas y se distingue de los animales por el hecho de transformar, con su actividad, lo que recibe de la naturaleza. Surgen así culturas condicionadas por los espacios geográficos y el tiempo, con idiomas, manifestaciones artísticas y estructuras políticas, sociales y religiosas diversas. Cada ser humano vive dentro de una cultura determinada, se experimenta heredero de una tradición, en contacto con otras culturas y proyectado hacia el porvenir.

3- Las iniciativas con las cuales Dios toma contacto con los hombres se dan sólo en un contexto cultural. Dios entra en la historia y la asume. Elige un pueblo y habla a través de él. La Biblia no baja del Cielo como el Corán, sino refleja un idioma, géneros literarios, usos y costumbres particulares. La Palabra trascendente se hace lenguaje y el Verbo de Dios se encarna, "judío según la carne" (Rom. 9,5), como subraya con énfasis san Pablo. Conocemos a Dios a través de las formas concretas y sólo existe una cultura cristiana contextualizada.

4- La historia muestra la fecundidad cultural de la fe cristiana empezando con el evidente pluralismo de la Iglesia apostólica.

Santiago inserta el mensaje de la "buena nueva" en la cultura judaica, Pablo en el mundo helénico y Juan usa una terminología pregnóstica. Pablo formula la gran ley: "judío con los judíos gentil con los gentiles, todo a todos" (I. Cor. II. 19-23) y es el primero en aplicarla como lo prueba el análisis de sus discursos a los israelitas de Antioquía de Pisidia (Hechos. 13, 16 sg), a los campesinos de Listra (Hechos. 14-15 sg) y a los griegos en el Areópago de Atenas (Hech. 22 sg): tres categorías de oyentes diversos y tres enfoques distintos.

Este pluralismo cultural caracteriza los primeros siglos de la Iglesia a tra-

vés de la obra de Justino, Atenágoras, Ireneo, Orígenes, Clemente de Alejandría. Asistimos a diversas implantaciones históricas de la fe cristiana, no sólo en el helenismo sino también en el marco de la organización jurídica romana y en el mundo germánico. La Iglesia supo "pasar a los bárbaros" según la célebre expresión de Ozanan no obstante la intransigencia de algunos polemistas (pensamos en Tacio y Tertuliano), unos métodos dudosos como los de Carlo Magno y los obstáculos a la acción de los apóstoles del mundo eslavo, Cirilo y Metodio.

El historiador Eusebio describe la difusión del cristianismo primitivo como una "siembra en las variedades humanas" de la cual nacieron, "como espigas, las Iglesias"⁷.

Pronto se delinearon dos áreas culturales: una con centro en Roma y la otra en Bizancio y adentro de ellas una gran variedad de formas de expresión.

5- Desafortunadamente el cisma de Oriente, la Reforma, los éxitos durante la Edad media en las artes, la literatura, la filosofía y la teología determinaron un replegamiento del catolicismo romano y su identificación con la cultura occidental, el tomismo, el latín, la liturgia romana. Se vio en estos logros la expresión definitiva y perfecta de la fe cristiana no una de las muchas posibles; se absolutizaron elementos históricos contingentes.

La difusión del cristianismo en América Latina, Asia y Africa se hizo a través de un trasplante y no de una inculturación. No faltaron tentativas en sentido contrario: Ricci y Lebbe, en China, Valignano en Japón, de Nobili en la India, Las Casas en América, Teilhard de Chardin en el sector de la ciencia. Hubo también directivas muy acertadas de la Congregación para la propagación de la fe exhortando a "no cambiar ritos, costumbres que ya no fuesen abiertamente contrarios a la religión" y a trasladar a China la fe y no la Francia, la España, o Italia"⁸. Pero la misma Congregación intervino en la prohibición de los ritos chinos y malabáricos.

No hay que olvidar los condicionamientos de la época colonial. Los africanos de las colonias francesas estudiaban, hasta 1945, la historia "de sus antepasados, los galos", Inglaterra paralizó la pujante artesanía de la India imponiendo la importación de sus productos; Portugal siguió afirmando, hasta 1975, que Angola y Mozambique eran una prolongación del territorio metropolitano.

Con el método de la "tabula rasa" hubo un trasplante de la versión occidental del catolicismo en América Latina, en las Filipinas y, en parte, en Africa; sin embargo, el continente asiático, que contaba con mayores riquezas culturales, la rechazó por su carácter extranjero en la teología, el arte y el culto. Se acu-

⁷ Eusebio, *Demonstr. evang.* 2,4, en pp. 22 y 127 citado por Y. Congar, "Christianisme comme foi et comme culture", en *Evangelizzazione e Culture*, Roma, 1976, vol. 1, p. 100.

⁸ *Collectanea S. Congr. de Propaganda Fide*, Roma, 1983, p. 103.

só al cristianismo de ser un intruso en las culturas nacionales asiáticas y de desnacionalizar a sus convertidos. Por las mismas razones en los últimos tres siglos, amplios sectores de la sociedad europea se alejaron de la matriz cristiana de Occidente". La ruptura del Evangelio y la cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo" (Pablo VI).

El fracaso del cristianismo en Asia (110 millones de cristianos en un total de 2600 millones de habitantes) es también el fracaso de la monoaculturación.

6- Hoy en el clima de la descolonización y consecuente despertar de los valores nativos, en un momento en que la aceleración de la historia estimula cambios siempre más rápidos y la búsqueda de una más consciente identidad cultural en la unidad de todos los pueblos, la inculturación del cristianismo se presenta como una necesidad apremiante.

Más claramente se ve que ninguna civilización puede presentarse como encarnación cabal de la fe cristiana, que el bautismo de las diversas culturas es una exigencia interna y no una maniobra táctica, que la variedad no se opone a catolicidad. Lo universal de la fe se realiza siempre en un particular histórico ya que el hombre responde al don de Dios en las formas propias de su cultura. Por otro lado este particular no puede constituirse en un absoluto so pena de automutilarse. La parte vive sólo en unión con el todo.

2. FORMAS CONCRETAS DE INCULTURACION

La reflexión sobre el pluralismo cultural existente en la Iglesia primitiva y sobre los experimentos parciales realizados en éstos últimos cinco siglos nos ayudan a descubrir el difícil camino hacia la evangelización de los culturas no cristianas o post-cristianas de hoy.

El punto de partida es una actitud positiva frente a todas las culturas, que, en su variedad y riqueza, son un don de la creación y de la historia. De ellas son parte integrante las grandes tradiciones religiosas en las cuales se refleja un rayo de la luz del Verbo que ilumina a cada hombre (*semina Verbi*) y la presencia secreta de Dios que se sirve también de ellas para realizar su designio universal de salvación. Hay que respetarlas, comprenderlas correctamente, utilizando los criterios del mismo grupo social. Sin embargo, como la historia lo prueba, el proceso histórico de las culturas refleja no sólo la creatividad del hombre según el genio de cada pueblo sino también sus limitaciones. Esta ambivalencia se refleja en etapas de florecimiento y de decadencia, de tergiversaciones, de instrumentalización del poder o de la religión para la explotación del hombre.

Por eso es necesario penetrar con simpatía y empatía en el subsuelo de las culturas, lo que Unamuno llamaba la intrahistoria, para descubrir sus exigencias

vitales su grado de receptividad. Hay que distinguir las matrices profundas y el núcleo esencial de las expresiones y formulaciones superficiales.

Así se llega al estadio más hondo, allí donde el hombre se experimenta solamente hombre, ser finito proyectado hacia algo trascendente que presiente pero que no conoce; allí donde se originan los interrogantes más angustiosos sobre el sentido de la vida y de la muerte, del dolor y del amor.

Este es el hombre "totalmente desnudo" de que habla el filósofo japonés Keiji Nishitani, "con manos, mente, pies y corazón vacíos".

"Hoy, concluye el pensador budista, ningún encuentro verdadero con Jesús se puede realizar sin un descenso en el nivel más hondo de nuestra existencia allí donde nadie sabe posar su cabeza y se halla sin patria"⁹.

A este hombre en búsqueda y alienado, se debe presentar el mensaje cristiano, pero ¿cuál? y ¿cómo?

El primer acercamiento debe ser a partir de la Palabra de Dios que llega al hombre a través de la Biblia, en particular los Evangelios. Este contacto con la fuente de la revelación es imprescindible porque sólo así la fe no se transforma en una sabiduría humana, una proyección del hombre, una simple antropología.

La Palabra de Dios "escriturada", se nos presenta ya con un condicionamiento cultural, pero es más fácil descifrarlo que el representado por la filosofía cristiana o las formulaciones teológicas. La hermenéutica bíblica actual está en situación de distinguir mejor la fe del lenguaje, el núcleo del mensaje de los esquemas lingüísticos, culturales y sociales en que fue redactado.

En el centro de la revelación se yergue la figura de Cristo con su historicidad bien definida¹⁰, presencia y transparencia de Dios; "la plenitud" (Ef 1, 23) que cumple todas las esperas del hombre. A través de la encarnación rescata todos los valores humanos, con su muerte se desata de lo que podía identificarlo con un pueblo determinado ("tenéis aquí al hombre", Jn. 19,5) con su resurrección es el Señor de la historia ("ayer, hoy y para siempre") en la cual permanece con su Espíritu para vivificarla y encaminarla hacia la perfecta humanización y salvación de todos los hombres.

Sobre la base de la Palabra de Dios y mirando a Cristo, lo que él dijo e hizo, hay que seleccionar un *kerigma*, un anuncio que no sea ligado a ninguna cultura particular, que sea existencialmente asimilable por todos por estar en correspondencia íntima con la estructura del hombre.

Algunos lo han encontrado en la búsqueda de la interioridad, en la inmersión en un Absoluto trascendente o inmanente por medio de la concentración, el

⁹ Nishitani Keiji, "Two Addresses by Martin Heidegger: Preliminary Remark", *The Eastern Buddhist*, New Series 1, 1966, 2, p. 48-58.

¹⁰ "La novedad del cristianismo está constituida por la historicidad misma de Jesús", M. Eliade, *Naissances mystiques*, París (Gallinard) 1967, p. 245.

silencio, la oración, las normas éticas.

La fenomenología religiosa halla esta actitud y las manifestaciones relativas presentes en todas partes y ciertos autores ven en la contemplación el factor primario de la cultura. En Japón y en la India ésta es la orientación más común en los encuentros interreligiosos.¹¹

Otros prefieren dar importancia a necesidades humanas impostergables: el respeto a la integridad del hombre hecho a imagen de Dios, el derecho a la libertad, el compromiso por la paz y un bienestar mínimo. Son exigencias muy actuales y universales en un mundo siempre más injusto y esclavizado. El documento final de último encuentro de los teólogos del Tercer Mundo (Nueva Delhi, agosto 1981) propone esta línea de acción¹².

Sin negar el valor de estas opciones que, sin duda, hallan en la Biblia y en Cristo su justificación, parece que es necesario ir más a fondo.

“De todas las formas en que puede ser configurada la presentación del Evangelio a las culturas, afirmó Mons. Rossano en el Congreso Internacional de la Universidad Urbaniana ya recordado, considero que tiene preferencia la de la interpersonalidad: la aculturación no se da entre ideologías o sistemas sino entre personas; se debería entonces expresar el Evangelio en sus términos más puros, originales y kerigmáticos como una nueva relación que surge entre las personas en virtud de la participación, en Cristo, en la relación trinitaria que existe en Dios”¹³.

Hay que preferir el diálogo a la especulación abstracta, hay que completar la búsqueda individual de la interioridad en encuentros con el prójimo para transparentar el amor trinitario, que llega al hombre a través del amor de Cristo. El hombre debe ser para los otros lo que Dios fue para él. Como dice maravillosamente el Dante: “Si aprí in nuovi amori l'eterno Amore”. Todo esto responde a dos exigencias humanas universales, comunión y personalidad, que el cristiano hace suyas y fundamenta con algo específico. Mons. Rossano cita las palabras de San Pablo: “La gracia del Señor Jesús, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo está con todos ustedes” (2 Cor. 13,13) y comenta: “se trata de una relación interpersonal nueva, hecha de amor y donación que encuentra la causa eficiente, material, formal y final en el misterio de Dios uno y trino. Tal mensaje no es contrario a los valores naturales de cualquier cultura y puede actuar como catalizador, ejerce una acción mayéutica (para describir la verdad) sobre el mundo espiritual del otro introduciendo un nuevo fermento en la masa cultural que, después de un período breve o larga incubación, le imprimirá un sabor de

¹¹ Dumoulin, H., S.J., *Christianity meets, Buddhism*, La Salle (Open Court) 1974; J. Spae, *Buddhist-Christian Empathy*, Tokio (Oriens Institute) 1980.

¹² Cf. Sedoc, Petrópolis, 15, 1982, oct. pp. 287-304.

¹³ Rossano, P., “Acculturazione dell' Evangelio”, en *Evangelizzazione e Culture*, Roma, 1976, I, p. 111.

¹⁴ Ibid. p. 112.

calidad sin destruir la especificidad y el tipo”¹⁴.

En este diálogo interpersonal que es, en otro nivel, la prolongación del diálogo socrático, el interlocutor cristiano, que habla desde una opción que no quiere traicionar, debe suavizar sus condicionamientos culturales, de los cuales nunca podrá (ni deberá) desprenderse totalmente, de manera que no sean obstáculo a la transmisión del mensaje espiritual que contienen.

Este, como toda semilla arrojada al terreno, podrá ser recibido parcial o totalmente o podrá ser rechazado. No interesa ahora profundizar este aspecto, sólo notamos que, en el caso de su aceptación, tendremos una síntesis en que lo antiguo y universal de la fe se expresará con los colores y sabores de las distintas culturas en la terminología, el arte, la liturgia, la teología, etc.

Se realiza así el bautismo de una cultura y la inculturación cristiana, como premisa de nuevos desarrollos que no se pueden planificar “a priori”.

APORTE DE LA IN-SISTENCIA A LA INCULTURACION

A la luz de estos principios queremos hacer una relectura de la obra del P. Quiles en particular de su in-sistencia, presuponiendo conocidos sus elementos fundamentales.

El P. Quiles no usa la terminología aculturación o inculturación, ni estudia directamente el problema de la evangelización de las culturas, pero está totalmente inmerso en el diálogo de las culturas y pone las premisas de un encuentro con el cristianismo. La suya es una pre-evangelización de las culturas, etapa fundamental sin la cual no podríamos entender el diálogo interpersonal propuesto anteriormente.

El P. Quiles es un filósofo y no un misionero o un pastor de almas. Su punto de partida es la razón no la Biblia; su método es estrictamente lógico, sin embargo es un filósofo cristiano y miembro de una orden que siempre se ha caracterizado por su actitud tendiente a hacer presente el cristianismo en las culturas no cristianas. Su filosofía es un “saber vital” y nunca un simple juego dialéctico o una ostentación de erudición.¹⁵

Su opción desde los comienzos de sus estudios; es el tomismo en la interpretación suarista que admira por el método de análisis, el realismo y la coherencia interior. Sin embargo en ese mismo sistema distingue ciertas líneas básicas de otras que son tan sólo hipótesis complementarias. Advierte la necesidad de integrar la escolástica con aportes de otras filosofías en búsqueda de una mayor fundamentación vital de la experiencia existencial. Por eso simpatiza con algunas tesis agustinianas y escotistas moviéndose con libertad entre diversos sistemas escolásticos y no escolásticos.

Considera esencial esta apertura sin la cual, escribe, “el filósofo corre el

gran riesgo de ser unilateral, de absolutizar lo que es relativo, de confundir una parte con el todo, un aspecto de la realidad”¹⁶.

Esto lo lleva a tomar contacto con la situación histórica “no sólo del propio país sino del continente y del mundo” y a intentar descubrir “los rasgos especiales, el espíritu de una época o de un pueblo”. El hombre, afirma, es un ser encarnado y como no hay dos hombres iguales, no hay tampoco dos filósofos totalmente coincidentes¹⁷. Cada uno asume y asimila la realidad desde su vivencia interior.

Nacen así culturas y filosofías diversas que se cristalizan alrededor de núcleos propios, reflejos de condicionamientos históricos distintos.

La pluralidad de las expresiones culturales prueba que ninguna de ellas es completa y puede expresar cabalmente la realidad humana y cósmica. Todas experimentan y confiesan en sus representantes más destacados, su radical insuficiencia frente al misterio y al infinito. Como ningún hombre, también ninguna cultura puede atribuirse el privilegio exclusivo de la verdad.

Frente a este pluralismo cultural el P. Quiles aboga por la creación de una “atmósfera ecuménica” y presenta el principio de la unidad del ser como punto de encuentro de distintas culturas, como hilo conductor para la solución de problemas fundamentales.

Conocemos bien el itinerario que recorre en el análisis insistencial del ser: de la experiencia del yo individual a la experiencia del ser en cuanto ser; del choque óntico al choque teológico; de la apertura hacia el Ser absoluto al encuentro con el prójimo y el mundo.

Personalización y comunión son dos características básicas de la insistencia y son también las premisas de una conciencia ecuménica o cósmica. Ya en otra ponencia han sido presentadas las condiciones y formas de un diálogo intercultural en un contexto insistencial. Nos interesa ver si este diálogo puede ser una siembra o una inculturación de valores cristianos, y cómo la insistencia puede transformarse en una evangelización de las culturas.

Como ya hemos observado, el P. Quiles no se mueve en el ámbito de la teología o de la pastoral pero no prescinde de los complementos y estímulos que encuentra en la revelación.

Después de haber agotado los problemas del hombre considerado en su esencia pura, pasa al plano de la realidad histórica donde halla nuevos elementos sobrepuestos a la naturaleza humana por la revelación divina y no deja de señalarlo, de manera más o menos explícita, según al público al cual se dirige o el carácter de las publicaciones.

¹⁵QUILES, I., *Autorretrato filosófico*, 1981, pp. 31-35.

¹⁶Ibid. p. 50.

¹⁷Ibid. p. 60, 68, 91.

INCULTURACION Y EVANGELIZACION

Las dos características fundamentales de la insistencia, se hallan en perfecta coincidencia con la esencia del mensaje cristiano.

"El presupuesto filosófico de que el hombre es persona, escribe el P. Quiles, está en las bases de las enseñanzas de Cristo" y de los Apóstoles cuando proclaman la salvación individual y la necesidad de la aceptación individual de la "Buena Nueva" ¹⁸.

Esta perfección individual se logra según el gran principio: "Amarás al Señor tu Dios y al prójimo como a tí mismo". "Aquí, sigue comentado el P. Quiles, la ley natural de la relación interpersonal es proclamada por Cristo" ¹⁹.

Base de esta comunión no es sólo el vínculo óntico natural, sino la vida divina comunicada al hombre por Cristo. La solidaridad humana tiene su contrapartida en el orden natural, en aquella comunidad que se llama Iglesia. En la doctrina del Cuerpo Místico, el P. Quiles ve elevado "al grado sumo lo social de la persona humana" y halla "la mayor y más sublime expresión social de todas las criaturas" ²⁰.

Es la imagen paulina de la Iglesia que sintetiza, de la manera mejor, las características de la insistencia sobrenatural: la unión de todos en la única savia divina, la distinción de los miembros, su interconexión y el crecimiento hacia la plenitud que se realizará cuando la savia haya llegado a todas las criaturas.

Esta es la imagen que tanto fascinó a Teilhard de Chardin, quien intentó proyectarla en un sector de la cultura occidental, en gran parte materialista, haciendo del Cristo cósmico y universal, el alma y la forma de un mundo en evolución.

Lo mismo hizo el P. Quiles en el campo filosófico occidental y oriental. El camino seguido por él se puede sintetizar en seis etapas.

1- Reafirma constantemente su posición, por un lado "sumamente personalista y realista", frente a sistemas que absolutizan lo impersonal o diluyen lo que es temporal en un trascendente absoluto; por el otro, espiritualista y abierta a la trascendencia frente a los que se encierran en una dimensión puramente intramundana.

2- Busca en otros sistemas las huellas de esta postura que, según él, brota de la esencia misma del ser humano y por eso es, en su esencia universal. Las encuentra, por lo que se refiere al hinduismo, en la tendencias teístas de las cuales la *Bhagavad Gita* es la mejor expresión y, para el budismo, en la escuela ami-

¹⁸ QUILES, I., *Filosofía de la educación personalista*, 1981, p. 224.

¹⁹ *Ibid*

²⁰ QUILES, I., *La Persona Humana*, Bs. As. (Kraft) 3a ed., 1967, pp. 290-291.

dista y yogachara. Con relación a corrientes filosóficas contemporáneas, hace hincapié en las exigencias de autenticidad, libertad, experiencia vivencial que ellas manifiestan.

3- Relativiza las fórmulas en que se cristalizan los resultados de la reflexión filosófica. Las considera necesarias para la comunicación pero reconoce que "son siempre incompletas e imperfectas; son como dibujos lineales, como pequeñas caricaturas, casi representaciones puramente lineales en blanco y negro de lo que es la realidad" ²¹.

Intenta, pues, aclararlas para disipar equívocos, como, por ejemplo, el concepto de persona aplicado a Dios que tanto escandaliza a orientales y occidentales o la concepción del Absoluto impersonal en el budismo ²².

4- Orienta hacia la experiencia mística, "el punto del gran encuentro en el que casi no aparece ninguna diferencia" ²³, "la máxima expresión de la realidad del yo" ²⁴, donde las palabras se transforman en vida, donde el silencio y la contemplación son la más completa realización del hombre y la más alta expresión del misterio divino. Ahondando en la interioridad se llega a la universalidad. En el contacto con el abismo infinito tocamos la fuente que alimenta a todos los hombres.

5- Hace abierta profesión de su fe, y si en algunos contextos evita el término Creador referido a Dios, para usar el más genérico y universal "Principio de todo" o el "Absoluto", ²⁵ al finalizar **La Persona Humana** confiesa claramente "No hay más que un sólo último fin, el sobrenatural; no hay más que un sólo camino, la Iglesia Católica; no hay más que un sólo redentor, Jesucristo" ²⁶. De la misma manera en su **Filosofía de la Educación personalista**, expone ampliamente, en apéndice, la posición católica sobre la base de los documentos del magisterio eclesiástico. Allí identifica al Ser con Dios y hace suya la consigna del Concilio Vaticano II válida para cualquier pensador cristiano: "ordenar toda la cultura humana según el mensaje de salvación, de suerte que quede iluminado, por la fe, el conocimiento del mundo, de la vida y del hombre" ²⁷.

²¹ QUILES, I., *Antropología Filosófica in-sistencial*, 1978, p. 288.

²² QUILES, I., *Filosofía budista*, 1968 (Troquel) p. 485-487; I. Quiles, "¿Qué significamos cuando decimos Dios es uno?", en *Oriente/Occidente*, III (1982), 1, pp. 7-18.

²³ *Diálogo de las culturas*, "Sur" 342, enero-junio, 1978, p. 158.

²⁴ *Filosofía budista*, p. 295.

²⁵ *Diálogo de las culturas*, p. 159.

²⁶ *La persona humana*, p. 328.

²⁷ *Filosofía de la educación*, p. 236.

6- Todo esto desemboca en el testimonio de la vida y en los contactos interpersonales, ya que, como observa el P. Quiles, "lo interpersonal está en el fondo de lo intercultural"²⁸. El no se ha limitado a escribir sobre el diálogo y a darnos ensayos de estricto rigor científico. Nunca se dejó encerrar en la simple erudición, sino volvió al diálogo intercultural en misiones oficiales de la UNESCO, en numerosos coloquios de todo tipo en Oriente y en Occidente. Esto le ha permitido una comunicación directa de centro a centro, alma a alma, con muchos representantes de todas las culturas. En esta vivencia el P. Quiles ha dado lo mejor de sí mismo es decir: autenticidad (ha vivido lo que dijo "instalado en el ser"); sencillez; respeto por el otro (el "ser" de todos) y claridad, que es transparencia total de su alma y de su pensamiento. Como ha recordado en otra oportunidad, el P. Quiles puede decir, siguiendo a Eckhart: "Os doy mi alma como prenda de la verdad"²⁹.

El camino recorrido y que he sintetizado rápidamente es el de un sembrador no sólo de interesantes conclusiones filosóficas sino también de verdades cristianas esenciales. Esta es una auténtica pre-evangelización a partir de prolegómenos lógicos en los cuales es posible reconocer una cierta validez universal.

Como hemos visto, una verdadera inculturación debe dar nacimiento a algo nuevo ¿Qué puede decirnos al respecto la experiencia del P. Quiles?

El mismo reconoce haber sido enriquecido desde el punto de vista filosófico y religioso "con aspectos valiosos que no habían adquirido aún en él su debido relieve"³⁰.

En su **Autorretrato filosófico** los expone ampliamente y se relacionan a la idea de filosofía como "conocimiento vivido" e "iluminación-transformación", a las relaciones entre filosofía y religión que se fundan en un sólo acto vital, y a la experiencia mística como algo perteneciente a la esencia misma del hombre³¹.

No podemos precisar lo que pasó del otro lado. No me refiero a las influencias de la insistencia en el área católica. Estas son evidentes como lo testimonian las ediciones de los libros del P. Quiles, el rápido agotarse, en pocos meses, de su última publicación **Filosofía de la Educación personalista** y, sobre todo, este tercer coloquio de "Ser y Saber". Pero ¿cuáles son los resultados de la siembra en las culturas no cristianas? Es imposible decirlo. El P. Quiles confesó que sus conferencias sobre la insistencia en el sudeste asiático y en Japón fueron recibidas con entusiasmo. Sin duda él podrá valorar también las reacciones de sus diálogos con representantes de sistemas no-cristianos en Occidente y en Orien-

²⁸ Diálogo de las culturas, p. 106.

²⁹ Gardini, W., "El fondo del alma en el maestro Eckhart y el centro óptico en el in-sistencialismo", en I Coloquio Internacional sobre Antropología filosófica in-sistencial, 1981, p.161.

³⁰ Autorretrato, p. 42.

³¹ Ibid. pp. 41-46.

te pero siempre se trata de contactos reducidos. Los libros del P. Quiles están escritos en castellano, lengua que, como es fácil comprobar, fuera del área hispanoparlante, con algunas excepciones en Estados Unidos, **non legitur**.

Al respecto me permitiría presentar dos sugerencias:

Primero:

que en el cuarto coloquio de "Ser y Saber" se inviten prevalentemente representantes del pensamiento no cristiano: musulmanes, hindúes, budistas, marxistas. Esto nos permitiría medir hasta qué punto la insistencia puede o no puede calar hondo en otras culturas para enriquecerlas y cuestionarlas. Todos los que hemos escuchado a Nadj-Ud-Dine Bammate en el Primer Coloquio internacional de "Ser y Saber" tenemos todavía grabadas en el alma su honda convicción, su lucidez y su plena identificación con el enfoque in-sistencial a partir del punto de vista musulmán.

Segundo:

preparar la traducción, al inglés y al japonés, de una o dos de las obras más significativas del P. Quiles. Pienso en su difusión en la India y en el Japón, países que más me parecen sensibles al enfoque in-sistencial como oportuna preparación al anuncio del mensaje cristiano.

En su última intervención en el **Coloquio de las culturas** en San Isidro el P. Quiles citó al P. Ricci y al P. Nobili, pioneros de la inculturación en China y en la India. Han pasado cuatro siglos de aquel 7 de agosto de 1583 en que Ricci entró a China adonde permaneció 28 años ininterrumpidos.

Fue el primer europeo en recibir del emperador el permiso de establecerse en Pekín con un sueldo fijo para él y sus colaboradores; fue el único escritor extranjero integrado en la historia del pensamiento chino. No era un filósofo sino un humanista formado en la Italia del renacimiento. Utilizó la ética y sus conocimientos científicos como medio para insertarse en la cultura china.

Después de cuatro siglos su tumba y la lápida que lo recuerda en Pekín, dos veces destruidas y dos veces reconstruidas (la última vez en 1979 después de la revolución cultural) testimonian su vigencia. El año pasado investigadores de la Academia China, que hace abierta profesión de marxismo, tradujeron al chino su obra escrita en italiano dedicada a la **Historia de la introducción del cristianismo en China**.

Esto prueba la validez de una inculturación llevada a cabo con tacto e inteligencia y, al mismo tiempo, la diversidad de los puntos de partida según los distintos ambientes.

Y prueba otro hecho capital. El método de Ricci pareció imprudente y heterodoxo a muchos de sus contemporáneos del área cristiana y dio lugar a una vio-

lenta polémica (la querella de los ritos chinos) a lo largo de más de 100 años y que finalizó en 1744 con una condena formal. Sólo en 1939 fue oficialmente reconocido y aceptado. Las mismas pruebas debieron afrontar De Nobili en la India, Alejandro de Rhodes en Vietnam, Desideri en Tibet hasta llegar a Teilhard de Chardin.

La inculturación es una aventura llena de riesgos. Justino y Orígenes, dos grandes precursores del II y III siglo, murieron, el primero mártir y el segundo como consecuencia de los sufrimientos en la cárcel. Para ir al centro óntico hay que dejar lo exterior y lo superficial; para recibir plenamente al otro se necesita estar vacíos. La fecundación de dos culturas se realiza sólo a través de amor, entrega, transparencia. "Si el grano de trigo no muere queda solo" (Jn.12.24).

En los sufrimientos de su pasión Jesús, despojado de sus vestimentas, deformado por los azotes recibidos, se libera de los rasgos que lo identificaban con un pueblo y se transforma en "el hombre" para poder así salvar a todos los hombres.

El camino hacia la in-sistencia y la inculturación es el camino hacia la profundización y el abandono al Ser que identificamos con Dios: no es para los que están llenos de sí mismos o que tienen miedo de perderse para renacer en algo que sólo se vislumbra con la fe. Cada nueva lectura del Evangelio desde dentro de una situación histórica concreta -y esto es la inculturación- llega a cumplimiento sólo bajo la dirección del Espíritu Santo quien necesita disponibilidad y autenticidad para poder actuar.

Son las características que ya hemos encontrado en el P. Quiles y que él nos deja como su herencia más preciosa.

Walter Gardini

EDUCACIÓN Y CULTURA COMO OPTIMIZACION PERSONALISTA

Ricardo Marín Ibáñez

1.- Que la educación intente mejorar, optimizar al hombre, está implícita o explícitamente suscrito por todos.

Veamos a título de ejemplo algunas definiciones bien conocidas:

Según Platón "La educación tiene por fin dar al alma y al cuerpo toda la belleza y perfección de que es capaz".

Kant afirma que "La educación tiene por fin el desarrollo en el hombre de toda la perfección que su naturaleza lleva consigo".

Para Víctor García Hoz "La educación es perfeccionamiento intencional de las facultades específicamente humanas".

Ismael Quiles en su definición descriptiva dice que "Educación es el desarrollo o desenvolvimiento del ser humano imperfecto, intencionalmente dirigido a realizar el ideal de perfección humana lo mejor posible".¹ Cualquiera que sea la tendencia a la que se adscriba un autor, pretende llevar al sujeto de lo que es a lo que debe ser. Algunos acentúan el ser estudiado especialmente por un cúmulo de ciencias de la educación tales como: los Fundamentos biológicos de la educación o de la conducta, la psicología en sus numerosas ramas y la antropología. Otros focalizarán preferentemente los fines con frecuencia identificados con los valores, que según Herbart, el padre de la Pedagogía como ciencia, viven dados por la ética. Para la determinación de los fines se recurre a la filoso-

¹ Esta convergencia de los teóricos de la educación nos muestra una realidad, un hecho, en que se apoya nuestra idea de educación. Concretando ésta en una "definición descriptiva" podríamos decir que educación es: a) el desarrollo o desenvolvimiento del ser humano imperfecto, b) intencionalmente dirigido, c) a realizar el ideal de perfección humana lo mejor posible.

Filosofía de la educación personalista, pp. 9-10.

fía, a la teología, a la política, a la sociología o a las ciencias culturales. Hay quienes centran su análisis de la educación en los modos y modelos, técnicas y procedimientos para llevar al sujeto de su imperfección actual a una situación futura más deseable.

En cualquier caso la optimización de la persona en su ser, en su conducta y en sus adquisiciones culturales, es una idea presupuesta por todos.

De las múltiples vertientes posibles a perfeccionar en la persona nos limitamos a aquéllas que se refieren a las relaciones entre la educación y la cultura. Una visión mucho más comprensiva del problema del perfeccionamiento de la personalidad esencial, diferencial y circunstancial, puede verse en la "Filosofía de la educación personalista" de Ismael Quiles.²

2.- Ese término de optimización, es un dato del que partimos, pero a la vez es un problema, tanto en la vertiente educativa como en la cultural. Bajo su generalidad quedan englobadas realidades, si no contradictorias, sí de una complejidad erizada de dificultades cuando no de enigmas.

Veamos algunas de las vertientes del problema, mejor de los problemas que plantea ese concepto de optimización.

Uno de los primeros es el sentido mismo de ese término, que se diversifica en una complejidad desconcertante, de acuerdo a la vasta realidad enmarcada por la educación y a las preferencias y concepciones en juego. A veces el ataque o los malentendidos surgen por una determinada concepción de la ciencia, en función de la cual no cabe un tratamiento científico de los fines y los valores. Algunos reprochan la generalidad del término con el que sólo se está de acuerdo mientras se mantenga su vaguedad e imprecisión. Hay quienes enlazan su sentido a las cambiantes circunstancias históricas o sociopolíticas, y por lo tanto no hay modo de hacer otra cosa que determinar los avances científicos y

² **Personalidad** es aquello por lo que un ser es persona. Pero el término "personalidad" se usa con distintos significados, que aparecen por el contexto en que se va aplicando, y por ello conviene distinguir estos diversos sentidos.

Personalidad esencial. Es la que propiamente constituye a la persona y se manifiesta por ella. Es aquello que distingue a un ser como persona y que lo constituye como tal...

Personalidad diferencial. Llamamos nosotros "personalidad diferencial" el modo de ser propio e individual de cada persona.

De manera que por ser personas somos todos iguales y distintos: iguales en la personalidad esencial; distintos cada uno de nosotros por la personalidad diferencial.

Personalidad circunstancial. La personalidad esencial es siempre la misma en todos y cada uno de los hombres; y la personalidad diferencial es distinta en cada persona, pero es la misma que perdura en la misma persona a través del tiempo, como un carácter individualizante.

Pero hay otro tipo de personalidad que cambia según las circunstancias en que el mismo sujeto o cada persona se halla, y por ello la llamamos "circunstancial"

Filosofía de la educación personalista, pp. 62-64.

el perfil cultural de cada momento. Este enfoque **histórico-relativista** añade nuevas dificultades a nuestro tema.

3.- Quizá la objeción más grave que se presenta es que los valores, el deber ser, no son objeto de ciencia. Esta trata sólo de aquello que sea verificable o al menos cuya falsedad pueda ser demostrada. Asentar la pedagogía sobre el análisis de los fines, es entrar en el campo de las disputas sin fin. La optimización como tal, o los modelos de optimización del hombre, no son una verdad que pueda ser sometida a contrastación.

La objeción tiene un claro acento neopositivista. Por supuesto si el modelo exclusivo de ciencias son las positivo-experimentales, las ciencias de la naturaleza o las matemáticas, la objeción resulta válida, pero tal presupuesto ya lo es menos. Que el máximo criterio de verdad, mejor dicho el único, sea la verificabilidad, no es a su vez verificable. Ni el requisito de la falsabilidad se aplica a sí mismo.

No es cosa de retomar aquí la vieja disputa entre ciencias nomotéticas e idiográficas. La ley de la gravitación universal, las Meninas de Velázquez, o el valor moral de Ghandi, requieren tratamientos diferentes. La educación no es sólo una cuestión de las ciencias físicas. Entre otras razones porque el modelo de las ciencias naturales busca establecer relaciones entre fenómenos que puedan ser traducidos en una ley. La conexión entre antecedentes y consiguientes debe ser unívoca y, controladas todas las variables, se obtienen las mismas consecuencias de idénticos presupuestos. Mas la libertad del hombre -condición y objetivo de la educación- y a la vez requisito y ámbito de la sociabilidad humana, no permite establecer relaciones determinísticas y sólo parcialmente las probabilísticas.

En las ciencias humanas necesitamos probar y organizar los conocimientos en conjuntos articulados. La demostración y la sistematización son rasgos definitorios de toda ciencia, pero la demostración tiene múltiples vertientes y en la conducta humana hay que buscar un equilibrio entre la subjetividad y la objetividad, entre la comprensión empática y la comprobación fáctica, entre la interna evidencia y lo constatable intersubjetivamente.

Cada época se inclina hacia alguna de esas dos vertientes. Ambas son válidas y han de ser conjugadas. La epistemología de las ciencias de la educación, de alguna manera, engloba todos los modos de evidencia y las metodologías más complejas. Convertir a una persona en drogadicto o hacer que generosamente se sacrifique por los demás, son opciones cuyo valor no se capta por experimentación. El mundo de los valores tiene su jerarquía y evidencias. Las preferencias axiológicas y la certidumbre racional tienen sus exigencias propias.

Si no se puede reducir la pedagogía al modelo fisicalista, tampoco podemos

quedar en el campo del mero diletantismo, del ensayo, de opinión, de la "doxa", como diría Platón. La complejidad de las ciencias de la educación reclama una epistemología y una metodología variada y rigurosa tanto de las ciencias de la naturaleza como de las del espíritu. Descalificar el planteamiento axiológico, por menos empírico, es mutilar sin remedio y dejar sin explicación el plural panorama educativo y el cultural.

En las ciencias de la educación hay que poner en juego los métodos: histórico, hermenéutico, fenomenológico y dialéctico, junto al experimental y el estadístico.

Los planteamientos unilaterales no caben en el ámbito humano y el educativo³ es reduplicativamente humano, porque es una tarea metódica, reflexiva, del hombre, sobre el hombre, para que depure y optimice su propia humanidad.⁴

4.- La idealidad y la realidad quedan coimplicadas y son mutuamente dependientes.⁵ El ideal del hombre, que condiciona la educación y configura la cul-

³ Yo diría que este libro, en realidad, contiene una sola idea, a través de todo su desarrollo. Esta idea es que el hombre por su esencia es persona que a su vez la esencia de la persona es ser un centro interior, que está "en-sí" y que hemos llamado "in-sistencia"; por eso actúa "desde sí": esto es, "ser sí mismo". En consecuencia, educar o ayudar a la formación del hombre, es tratar de que se desarrolle ese centro interior, que sea cada vez más "sí mismo" y decida más "desde sí", es decir, con conciencia de sí mismo y de cómo debe actuar; el ser y el dinamismo de la persona (educación) lo sintetizamos en tres conceptos: autoconciencia, autocontrol y autodecisión, dentro de cada circunstancia en que se halle.

Prólogo XI.

⁴ Y eso es lo que la educación pretende en el fondo, que el hombre se desarrolle conforme a su ser, y no contra su ser; que se realice, y no que se destruya. Repetimos, éste es el sentido de la fórmula "educar es personalizar", puesto que el hombre es persona, que realice su esencia de persona lo más perfecta y adecuadamente posible, lo cual significa que actúe en todo como persona. Esto equivale a ser "auténtico", del término griego "autós", que significa "sí mismo".

Según esto, el fin de la educación humana, de toda educación humana, es decir, propia del hombre o conforme a su ser, es la "personalización" hacer al hombre más persona o más perfecto como persona; pero ser persona significa ser un centro interior o in-sistencia que está-en-sí y actúa desde sí: lo que implica autoconciencia, autocontrol y autodecisión.

Filosofía de la educación personalista, pp. 136.

⁵ Pero, a la vez, hemos visto que la esencia de la persona consiste en ser un "centro interior", que está-en-sí, por su ser y por su conciencia, y por eso la hemos llamado in-sistencia. Ya hemos visto que el estar en-sí o in-sistencia es:

- a) ser-en-sí, por afirmarse a sí mismo (autoconciencia).
- b) ser dueño de sí mismo o ser sí mismo (autocontrol).
- c) actuar desde sí, o por sí mismo (autodecisión).

Sólo en esta forma se realiza la esencia de la persona. No es que el hombre no sea siempre en su ser óntico una persona. Siempre lo es y no puede dejar de serlo. El ser persona lo tiene por naturaleza, es decir, desde que recibió el ser; literalmente hablando, por su "nacimiento" ("natura" y "na-

tura, depende de lo que el hombre es. El valor es la meta hacia la que tendemos para adquirir lo que nos falta. Nuestro ser insuficiente, menesteroso, necesita para cumplirse de los bienes culturales: técnica, arte, ciencia o normas jurídicas. Cada ascenso en el nivel cultural amplía el ámbito de nuestros deseos. El mundo del valor es como una esfera de expansión. Cuanto más se posee, cuanto mayor es la realidad lograda, mayor es el ámbito de los límites que me circundan y de las necesidades a cumplir. Quien más sabe es quien más siente cuánto le falta por aprender.

Por eso el mejor conocimiento de la realidad es el paso necesario, no suficiente, para trazar marcos ideales más valiosos.⁶ La constatación fáctica de lo que se prefiera no es la regla infalible para saber lo que debe ser preferido, pero es un dato inevitable. Que haya más de 800 millones de analfabetos y que muchos de ellos no parecen tener mucho interés en la alfabetización, no justifica que les dejemos en su lamentable estado. Que los drogadictos entren voluntariamente en esa vía bajo el espejismo del placer, no nos obliga a reconocerles el derecho a autodestruirse. La frecuencia de la mentira, la insinceridad o la injusticia, no son una patente de su valía. El argumento sociológico puede ser peligroso y conducir al absurdo. Pero el valor, para ser realizado necesita ser aceptado, vivido. El valor debe ser reconocido, estimado. Lo real y lo ideal se interpenetran constantemente.

5.- Es una concepción generalizada que la educación pretende primariamente llevar a su plenitud al sujeto, desplegar al máximo sus posibilidades, convertir lo que puede ser en algo real, evitando que sus capacidades queden baldías. En este sentido la parábola de los talentos ha sido utilizada reiteradamente. Pero se abusa de las metáforas biológicas bajo presupuestos rousseauianos cuando se considera al hombre como una planta que sólo reclama el cultivo adecuado. Mas las comparaciones si bien tiene un cierto valor didáctico y heurísti-

turalidad" vienen de "nacer"). Pero lo que importa es, no sólo que sea persona en sí mismo, sino que actúe, viva, obre, según su persona, es decir, que se desarrolle como persona, que se realice como tal.

Filosofía de la educación personalista, p. 136

⁶ Podemos resumir las relaciones entre ambas personalidades en las siguientes fórmulas:

a) La personalidad metafísica tiene capacidad (libertad física) para realizar la personalidad moral en ambas direcciones : buena y mala.

b) Pero, al mismo tiempo, la personalidad metafísica siente en sí misma una exigencia (que no puede acallar, aunque pueda obrar en contrario, merced a su libertad física), de realizar el ideal de su perfección moral.

c) Por su parte, la personalidad moral tal como la hemos descrito viene a dar a la personalidad ontológica su perfección suprema, aún en el orden ontológico.

La persona humana, p. 375

co son pruebas insuficientes. Sabemos la endeblez del argumento de lo particular a lo particular, que en estricta lógica no concluye, a menos que se patenticen los aspectos comunes que permiten la transferencia. El hombre es más que una planta. Y también más que el animal. Cosa que parece haberse ignorado cuando se han extrapolado sin rigor crítico experiencias con animales.

Podemos mejorar la producción frutícola y obtener caballos veloces o animales de tiro de una potencia inusual. En el caso del hombre hablar de exigencias naturales, tiene un sentido diferente. Su perfeccionamiento no está ya escrito como el perfeccionamiento de la planta o el comportamiento animal.

El perfeccionamiento es más que despliegue de la naturaleza, cultivo: **cultura**. Si el hombre no tiene la plasticidad de la piedra para que el escultor inscriba en ella su obra maestra, tampoco es una posibilidad preconcebida, "conatus" casi fatal, esperando que se quiebren barreras para lograr un desarrollo sin sorpresas. El perfeccionamiento que la educación busca, se inscribe en una línea que va desde las exigencias más elementalmente naturales hasta los objetivos culturales que pudieran parecer más artificiosas. Si no son, por supuesto antinaturales, vienen menos exigidas por la naturaleza que impulsados por imperativos y condiciones culturales.

El hombre no es sólo biología, sino también psique; es un cuerpo, más también espíritu y, reduccionismos aparte, nadie niega las dos vertientes del ente humano. Sabemos lo que implica llevar a su plenitud nuestra dimensión corporal pero ya no es tan sencillo en el plano espiritual. Nuestra radical tendencia hacia la verdad, el bien y la belleza, admite un espacio ilimitado de realización.⁷

Descendamos al plano fenomenológico para continuar nuestro análisis. Observemos la conducta del cirujano que ha salvado a un paciente gracias a una operación delicada, tal vez un trasplante de riñón o corazón, o la de un artista que ha logrado forjar una de esas obras maestras que ennoblecen la humanidad: el teatro de Shakespeare, el Quijote, la 5a. Sinfonía de Beethoven, el Taj Mahal en la India, la Alhambra de Granada o la Gioconda de Leonardo de Vinci. Los sujetos que han logrado ofrecernos tales productos no son fruto del mero despliegue de la naturaleza en el sentido más restringido del término. Su conducta requirió un cultivo esmerado y laboriosos aprendizajes gracias a los cuales se lo-

⁷ La estructura misma de la persona humana nos permite vislumbrar una vigorosa reacción, después de cada cataclismo por que atraviase. Hemos señalado en la naturaleza humana ciertas deficiencias esenciales. Pero el Creador ha tenido buen cuidado de ponerles contrapeso suficientemente poderoso, para que nunca las deficiencias humanas triunfen de una manera definitiva en la sociedad humana, sumergiéndola en el abismo de una degradación universal. Ese contrapeso lo constituyen las fuerzas ascensionales, ese "pondus naturae", que inclina al hombre hacia el bien y hacia la verdad, y mantienen en él una sed insaciable de lo divino.

La persona humana, p. 445.

gró arribar a bienes de un valor indiscutido, al menos en cuanto pueda serlo desde al ángulo humano.

El perfeccionamiento tiene poco que ver con la eclosión primaveral de la planta. Se trata de desplegar unas posibilidades que no están rígidamente **predeterminadas**. La capacidad de hablar es un dato ontológico, hablar tal idioma es un hecho cultural. El grano de trigo en las condiciones adecuadas originará una espiga o quedará malogrado, pero su ámbito está bien circunscripto. La conducta del animal tiene un área de posibilidades y un grado de incertidumbre y determinabilidad muy superior a la planta, pero comparado con el hombre no es sólo más limitado, sino cualitativamente **distinto**. Desafiando nuestra condición finita, de algún modo, pretendemos conocerlo todo, quererlo todo, estimarlo todo. Ese horizonte sin fin es un punto decisivo para la intelección de la optimización educativa.

Como decían los escolásticos, el hombre que es entitativamente finito, es terminativamente infinito. Y esa infinitud potencial, puede y debe ser llenada con los aportes culturales más insospechados.

6.- La vieja disputa entre el empirismo y el racionalismo, entre los que sostienen que la mente lo recibe todo de fuera y es apenas pasivo escenario y los que afirman que lo precontiene todo de alguna manera (genio y figura hasta la sepultura); condiciona el sentido y el diseño de toda optimización educativa.

Salvando las distancias el conductismo y la epistemología genética, vienen a reproducir la vieja querella. Mientras que el conductismo tiene una confianza ilimitada en el poder configurante de los estímulos exteriores naturales o condicionados, los genetistas quieren facilitar el despliegue casi fatal que se da en todos, antes o después. Lo que acontece es que algunos no llegan a todos los estadios.

7.- Si analizamos los currículos comprobaremos que atienden a tres dimensiones fundamentalmente: mejorar los **conocimientos, hábitos y actitudes**. Ampliar los saberes y dar profundidad y certidumbre a nuestros conocimientos, aplicando acertadamente aquellos que respondan a más urgentes necesidades, dilatar el ámbito de las ciencias y que las nuevas generaciones gocen de más altos niveles de información, es un objetivo válido para todos. Importan también las habilidades y destrezas que mejoran la conducta del sujeto. Manejar un avión, el computador, escribir a máquina, hablar con corrección, afianzar costumbres exigidas en un medio determinado, la disciplina o el trabajo, son hábitos de cuya forja se encarga la educación.

Asimismo la educación se preocupa de fomentar aquellas actitudes que permiten orientar el sujeto hacia lo que se estima más valioso: una conducta justa,

el respeto a la dignidad y a la libertad del otro, un comportamiento eficiente, la disposición para la generosidad, el altruismo, la solidaridad y la comunicación con el prójimo.

Pero sea en su saber, saber hacer y en sus actitudes (cuyos límites no están siempre claramente diferenciados) lo que importa es hacer más valioso al sujeto en esas tres dimensiones. Dentro del ámbito del saber se suelen registrar tres objetivos fundamentales. Todos pretenden mejorar la propia **capacidad mental** al menos en alguna de sus múltiples dimensiones. La educación básica destaca los conocimientos **instrumentales** o habilidades básicas que son de uso generalizado y cuyo ejemplo más puro nos lo ofrecen los lenguajes: verbal, matemático, plástico, musical y dinámico o corporal. Quien los domina optimiza sus posibilidades comunicativas. Este es uno de los campos donde la educación tiene un sentido posiblemente menos sujeto a disputas y su efecto optimizador sobre el sujeto obtiene mayores unanimidades. En niveles superiores este acento perfectivo se centra en el ámbito de los **contenidos**: informaciones, datos, hechos, teorías o sistemas, referidos a los más variados campos que constituyen la cultura.⁸

8.- Para no pocos el polo de referencia donde adquiere sentido el acento optimizador de la educación se sitúa más allá del sujeto: es lo que pudiéramos designar como **realidad ecológico-social-cultural**. La distinción respecto al sujeto no es tan nítida como a primera vista parece. Se trata de los dos extremos de una línea continua. Resulta difícil separar al hombre de su medio, no ya sólo ontológicamente sino además por la referencia inevitable de todas sus tendencias que apuntan a la realidad circundante o remota, existente o posible, poseída o anhelada. Pero al menos bajo una consideración metodológica podemos situarnos en el extremo objetivo de esta línea para constatar un nuevo sentido de la optimización del hombre en la tarea educativa.

La adaptación del hombre a su medio ha sido una constante entre los objetivos de la educación y un riesgo su inadaptación. En el caso límite del autista o el esquizofrénico estaríamos ante el escollo máximo a evitar. La metáfora bio-

⁸ Los conocimientos básicos sobre el mundo, la sociedad y Dios, son parte esencial de la educación, porque permiten a nuestro interior ubicarse debidamente en su relación con ellos. Se trata del conocimiento de su circunstancia, en la cual debe ubicarse y desarrollarse. De ahí la necesidad de la mayor cantidad posible de los conocimientos.

Sabemos que ser más persona consiste en tener más autoconciencia, ser más en-sí o in-sistencia, para tener más autocontrol y autodecisión. A ello sirven los conocimientos sobre el mundo material que nos rodea, sobre los prójimos y sobre Dios. Son nuestra circunstancia, con la cual estamos relacionados, y en cuyo contacto debemos realizarnos, es decir, ser siempre más o crecer en nuestro ser de persona. Todas las ciencias nos ayudan a conocer esa nuestra circunstancia social, cósmica y divina, para actuar según ella, es decir, para aplicar a ella, como corresponde, nuestro autocontrol y autodecisión.

Filosofía de la educación personalista, p. 201.

lógica vuelve una y otra vez. Piaget ha sentido una especial predilección por ella. El hombre ha de saber adaptarse a su medio. El cazador, pescador y el agricultor que recibían un entrenamiento cuidadoso en la familia, en la tribu y andando el tiempo en el centro de formación profesional, son un ejemplo de esta **adaptación** al medio como un objetivo del comportamiento humano.

Esta adaptación se considera un fin deseable. Pensemos en el emigrante y su necesidad de asimilar los usos, costumbres, el idioma y normas de conducta en vigor en el país y en el medio al que ha tenido que trasladarse. Cuando es capaz de responder a las exigencias ambientales, está integrado y puede llevar una vida humana digna, al compás y al nivel de aquellos con quienes convive, se ha logrado un objetivo optimizador de la educación. Todos los sistemas educativos pretenden acondicionar a las nuevas generaciones para que se vayan instalando en la cultura del país, e ir las configurando según su propia fisonomía, única manera de mantener la identidad nacional.

Sin embargo, esta dimensión social en su vertiente de adaptación es sólo una cara de la moneda. El hombre tiene un impulso ontológico a **trascenderse** sin fin. Lograda una meta aspira a otras. Por ello la educación no puede reducirse jamás a una mera adaptación al medio, sea este natural, social o cultural. Pronto intenta **superarlo**. El hombre frente a la naturaleza crea un medio artificial que modifica y a veces destruye imprudentemente la propia naturaleza. La educación ecológica se considera hoy como un objetivo importante, porque se estima que el hombre atenta contra su vida al maltratar su medio. La pura adaptación como objetivo optimizador máximo o exclusivo, nos conduciría a una pasiva recepción de lo hecho. De haber sido el objetivo prioritario estaríamos aún en la pura prehistoria. Pero la insatisfacción radical que muerde sobre todo a las jóvenes generaciones, su afán de apuntar hacia nuevos ámbitos del valor, hacia organizaciones sociales más justas y humanas, hacia nuevos horizontes de la ciencia o el arte, la técnica o la moral, la salud o la convivencia, impulsan a una **renovación** permanente.

Los ritmos y las intensidades varían profundamente. Hay épocas estables que se instalan a gusto en la tradición y sólo van introduciendo perfecciones de detalle, como en un templo griego, o en una catedral gótica o en la pintura oriental. Otros momentos históricos parecen sacudidos por crisis profundas. Todo lo anterior pierde de pronto todo su valor. Sobre las cenizas de un mundo destruido se quiere edificar virginal y refulgente un mundo perfecto. En estas épocas la educación se dirige más al **futuro** que al pretérito, tendrá un acento más **renovador**, procurará más que asimilar la cultura hecha, forjar generaciones capaces de responder a los nuevos desafíos, criticar lo hecho, resolver los nuevos problemas e intentar crear una cultura superior. Pero sea en la dimensión de adaptación o en la de renovación, sea manteniendo las riquezas culturales acumuladas o co-

locando a las nuevas generaciones en disposición de forjar bienes superiores, la educación tiene que mantener su acento optimizador. Las disputas vendrán sobre cuál de las dos dimensiones parece preferente. En los extremos de una y otra se puede llegar a situaciones límites que son un punto absurdo. Una creación "ex novo" y "ex nihilo" olvidando, negando todo lo anterior, sería situarse en la posición del amnésico reinventando en cada momento lo ya hecho, en inacabable tormento de tántalo. Con la pura adaptación se llegaría a una paralización total de la historia, a aplastar toda la vocación de superación y cambio, (negando y) renegando de las más radicales tendencias humanas y por lo tanto atentaría contra el propósito optimizador de la educación que es a la vez del hombre.

9.- En definitiva habría que situar entre esos dos parámetros el acento de la optimización, **integrando ambas perspectivas**. Lo cual trae consecuencias prácticas indudables y por supuesto no siempre de fácil decisión, pero por encima de estas cuestiones lo decisivo es el sentido mismo de esa optimización.

El debate tiene un claro acento filosófico, tanto axiológico como ontológico. El problema radica en el valor de esos objetivos culturales que se propone la educación y cuál es el fundamento de su valiosidad y de su deber ser.

La respuesta que parece va ganando terreno, al menos en el plano de lo que se dice, es que los fines y los objetivos son meramente **relativos**. Esta optimización está condicionada por las circunstancias ambientales. Se impone lo fáctico, la cultura vigente.

La educación que es un subsistema del sistema social, dependiente de él, plegado a él, no tendrá más sentido que preparar para lo exigido por esa sociedad. Si vamos recorriendo a lo largo de la historia, pueblos y civilizaciones, si contemplamos en el presente la educación en los países del tercer mundo o en los industrializados, si repasamos la situación en las naciones de economía libre o estatizada, en oriente y occidente, entre musulmanes, hinduistas o cristianos, parecemos encontrar un ideal de hombre y de sociedad tan distinto, que los modelos educativos que intentan forjar ese hombre y prepararlo para esa sociedad, poco tienen en común. La optimización queda reducida a una palabra vana, un "flatus vocis" como dirían los medievales en sus famosas disputas. ¿No parece desvanecerse inconsistente todo modelo educativo en esa plural cultura cambiante? La objeción parece grave y sin embargo ni teóricamente ni prácticamente tiene la potencia que sus numerosos seguidores parecen concederle.

En cualquier caso la educación se enfrenta a un desafío inescapable: tiene que **seleccionar** de la cultura vigente lo que se estima **más valioso** para transmitirlo a las nuevas generaciones. El ejercicio crítico se impone y no puede realizarse desde una perspectiva radical relativista.

10.- Pero otro dato se contrapone a una experiencia multicultural innegable. ¿Son tan radicalmente distintos los diversos modelos educativos vigentes que no admiten una **consideración universal**, sencillamente humana, de acuerdo con el designio de toda educación de mejorar al hombre en cuanto tal?

Consignemos algunos hechos que deben hacer meditar. En los organismos internacionales de educación las Declaraciones se suelen tomar por **unanimidad**. El caso paradigmático se da en la Oficina Internacional de Ginebra, integrada en la UNESCO.

Sus clásicas Recomendaciones, son como ideales que se trazan todos los pueblos. En ellas prácticamente participan todas las naciones del universo. Es como un código prospectivo. Analizándolas se puede entrever el desarrollo anticipado de la educación. En los momentos de reformas raro es el país que no las tiene en cuenta. Esta unanimidad debía hacer meditar a quienes subrayan el carácter esencialmente relativo a cada país, de los fines de la educación.

Se arguye que son sólo grandes palabras bajo las cuales se encierran contenidos dispares. Pero en primer lugar ya no se trata de un solo concepto como el de perfección u optimización. Las concreciones y determinaciones son abundantes. Un denso volumen recoge las comunes aspiraciones de los pueblos. Adentrarse en sus páginas es llegar a la conclusión de que la tensión optimizadora de la educación, es algo más que un mero término para tranquilizar la conciencia internacional, al que se reprocha injustificadamente ser tan ambicioso en la teoría como inoperante en la práctica.

Cuando se analizan en el plano internacional los documentos que institucionalizan los fines educativos y en los que se concretan esos ideales optimizadores, también se detectan fundamentales coincidencias. La mayor parte son suscritos por todos. Hay sorprendentes similitudes. Parece que estuvieran copiándose unos a otros hasta con una evidente falta de imaginación. Todos pretenden contribuir a la salud, al pleno desarrollo personal y la integración social. No hay ninguno que se oponga a los avances científico-tecnológicos y al desarrollo socioeconómico y cultural. Se requiere que las nuevas generaciones, a través de la educación alcancen una superior convivencia, amor al trabajo y una activa participación social. Todos estos objetivos se estiman más válidos que sus contrarios.

Cuando se analizan los planes de estudio, los programas y las guías de las experiencias que se ponen al servicio del alumno para su educación, se encuentran muchas diferencias pero sin duda las coincidencias son asombrosas. Un libro de matemáticas en Norteamérica, Rusia, China, Zaire o India no es tan diferente. Lo mismo acontece con otras materias científicas. El "Manual de la Unesco para la enseñanza de las ciencias" se ha difundido en decenas de naciones de todas las áreas político-culturales y todos los niveles de desarrollo.

En los países llegados a la independencia -quizá el ejemplo máximo de ruptura- encontramos que los materiales educativos son asombrosamente parecidos a los anteriores.

Se dirá que esto acontece en las ciencias llamadas experimentales o naturales y no en las antropológicas y sociales. En este campo la educación difiere tanto, que es más que lugar común, campo de discordia. Sin embargo, habría que seguir analizando legislaciones, currículos, textos y materiales didácticos.

La geografía natural y gran parte de la geografía humana no son tan diferentes. Los textos para la enseñanza del inglés publicados en Hong Kong recorren el mundo entero. Las recomendaciones y trabajos de la Unesco y del Consejo de Europa, para eliminar de los manuales de historia cuanto sea falso, son un área de común interés de los pueblos. Más aún, respetando la fidelidad a los hechos, subrayan que un objetivo capital es el de evitar el odio y la incompreensión entre las nuevas generaciones. La creencia en la existencia de objetivos comunes, parece que no ha sido un mal presupuesto. Su vigencia y viabilidad se ha hecho patente. Y no se olvide que el relativismo radical no alega más que cuestiones de hecho.

Hay otro enfoque en el plano de los objetivos que parece abonar más un diálogo fecundo que una separación en islotes incomunicados. Se trata de una ordenación secuencial de los objetivos; desde los más genéricos, cuyas no pequeñas coincidencias hemos registrado, hasta los más concretos llegando hasta los operativos.

Recordemos las clásicas **taxonomías de los objetivos** que deben imantar la totalidad del trabajo escolar. Un ejemplo brillante es la de Bloom en sus seis momentos: de conocimiento, comprensión, aplicación, análisis y síntesis y evaluación. Su impacto universal ha sido patente, sobrepasando fronteras, sistemas políticos y niveles de desarrollo.

11.- Si hay un campo en el que los acercamientos entre todas las culturas sea cada día más patente es sin duda el de la educación. Cualesquiera de los planteamientos que limitan la intercomunicación universal parece destinado a quedar como una reliquia del pasado.

Al terminar la Guerra Mundial (1914-18), cuando surge la Sociedad de Naciones se habla de instaurar un organismo destinado a la educación. Se llegó a una Comisión de Cooperación Intelectual pero se estimó que los sistemas educativos eran algo tan privativo de cada pueblo que cualquier intromisión era como atentar contra su identidad nacional. A pesar de todo en las reuniones internacionales destinadas a la enseñanza, se seguía demandando la creación de este organismo y en 1925 nacía la Oficina Internacional de Educación. Hubo que esperar a que terminara la II conflagración mundial (1939-1945) para que na-

ciera la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, UNESCO según la sigla inglesa. Se estimó que la educación era una tarea conjunta que afectaba a todos. No hay un sistema mundial de educación, pero hay numerosas vertientes en la educación que son estrictamente universales. Más todavía, inicialmente se pensó que este organismo se dedicara en **exclusividad a la educación**. Más tarde se vio que era necesario integrar la ciencia y la **cultura**. Posteriormente ha incluido la comunicación. La UNESCO cobra cada año más importancia. Sus actividades, aprobadas por las Conferencias Generales celebradas bianualmente, son un testimonio impresionante de su desarrollo y de que avanzamos hacia una verdadera mundialización de la educación, la ciencia y la cultura.

12.- Hay una razón más profunda que éstas que pudiéramos considerar de carácter fáctico-cultural. La radical **unidad e igual dignidad** de todos los miembros de la especie humana impone perfiles semejantes a todo proyecto educativo⁹ que por definición pretende desplegar esas capacidades, potenciarlas y hacer del mundo un hábitat más humano.

Pretender que el perfeccionamiento del hombre como tal, en su dimensión universal, carece de sentido debido a la multiplicación entre los proyectos educativos totalmente discordantes y contradictorios, sometidos a cambios incesantes, resulta difícil de mantener en "facto" y de "jure". El relativista se escandalizará de la ignorancia de los niños sin escolarizar, de la enfermedad, de la incultura, o de la injusticia; antivalores que no le importa la época de la historia ni el lugar del planeta en que se den, para que dispare su infundamentada cólera.

No hay relativismo que haga mella contra esos valores fundamentales. Y no digamos cuando uno mismo es víctima de la mentira, la opresión, el hambre o la enfermedad. Los valores parecen fulgir, imantarnos más agudamente cuando su carencia nos muerde. Y son esos valores los que dan sentido a todo sistema educativo y cultural. La perfección postulada no es una mera definición nominal. Es el sentido mismo de la educación, porque el hombre es esencialmente perfectible.¹⁰ Pero sería de una patente ligereza intelectual prescindir de unas formulaciones que tantos defienden. Si el relativismo está de moda, por algo será.

⁹ éste es el aspecto fundamental que constituye el ser o no ser persona, y que es el mismo en todas las personas humanas, en todos los hombres. Aquí se basa, en este fundamento, igual en todos (porque es la esencia misma de la personalidad como tal), la igualdad de todos los hombres cuando se invocan los derechos y la igualdad de la persona humana. Porque todos tienen esta "personalidad esencial", todos son igualmente "persona", todos tienen los mismos derechos y la misma dignidad de la persona.

Filosofía de la Educación Personalista. p. 62

¹⁰ el hombre es una persona imperfecta pero perfectible. Por ser contingente es limitada, imper-

Más que una descalificación frontal que de tan patente se hace sospechosa, nos interesa adentrarnos en las razones que explican y en parte justifican el planteamiento relativista de la optimización.

13.- Desde el punto de vista meramente **semántico** y si se prefiere conceptual, conviene retomar la cuestión del sentido de los términos. El entendimiento tiene una vocación irreprimible para unificar lo dispar. Cuando el empirismo afirma que nada hay en el entendimiento que no haya pasado por los sentidos como afirmaría Locke, habría que recordar la contestación de Leibniz "Excepto el entendimiento mismo". Para el hombre es tan connatural la percepción sensible en su caleidoscópica, caótica, multiplicidad como su unificación bajo los conceptos fundamentales en los que queda subsumido todo, tales como ser, realidad, cosa, algo, ente. Los conceptos intentan descubrir y establecer lazos, identificando rasgos comunes bajo las diferencias en apariencia más radicales. El hecho de que los aspectos diferenciales desaparezcan del concepto general no quitan a éste su valor y su vigencia. Las diferencias en apariencia contradictorias perturban al relativista, desconciertan su mirada y ganan su desaliento. Pero sin conceptos generales no hay entendimiento posible. El concepto de hombre denota claramente una realidad inequívoca, esa común condición, una idéntica naturaleza. Y no queda el concepto perturbado porque bajo él queden comprendidas realidades humanas tan diferentes como el niño y el viejo, el hombre y la mujer, el ignorante y el sabio. Su condición, intereses y anhelos serán profundamente diferentes pero la educación contempla todos los valores humanos, a los que todo hombre debe servir.

14.- Si la educación se refiere al hombre, a todo hombre y pretende llevarle hacia una mayor plenitud personal e integración socio-cultural estas facetas comunes conviene subrayarlas, porque es algo más que una cuestión académica y la necesaria explicitación de una coherencia intelectual. Está en juego el **diálogo intercultural** y la construcción de una **civilización auténticamente universal**, que alcanza a todos los pueblos de la tierra. Considerar este proyecto como inválido es negar la vocación humana total que encierra la educación. Es una exigencia universal incrementar y hacer más efectiva la capacidad del hombre para ponerse en comunicación, entender y expresar "lo otro", "los otros" y la cultura.¹¹

fecta; por ser persona tiene conciencia de su imperfección, aspira a ulteriores y superiores perfecciones de su propio ser, y tiene capacidad para realizarlo.

Filosofía de la Educación Personalista, p. 84

¹¹ Según lo expuesto, el fin de la educación sería el desarrollo armónico de todas las cualidades, ca-

15.- Sin embargo, la multiplicidad de los proyectos humanos, de las culturas y civilizaciones, condicionantes "de" y condicionados "por" la educación, lleva a una educación diferenciada y personalista.

Precisamente uno de los rasgos de este momento mundial de la educación es que junto a proyectos de aliento y de impacto estrictamente universal que la condición humana reclama, aparece una aguda sensibilidad para incardinar en los sistemas educativos los elementos más peculiares de la cultura circundante. Se estima que para forjar un hombre cabal, para adaptarlo y mejorar su medio, tiene que conocer perfectamente las realidades ambientales.

Se ha reprochado a la escuela que era utópica y ucrónica, que estaba fuera de tiempo y de lugar, cuando no iba a contratiempo. Los manuales escolares son frecuentemente idénticos para todo el país y se los utiliza de una manera más o menos vergonzante en numerosos países de la misma área cultural. La escuela que no contribuye a una lectura más inteligente del medio circundante, es una experiencia que muchos hemos vivido y sufrido en propia carne.

Contra este aspecto insuficiente y aún mutilante de la educación hay una reacción actual para incardinar la escuela en su medio y establecer una fecunda comunicación de conocimiento, estimación y acción perfectiva.

Hay un interés creciente por incluir la lengua nativa, los idiomas y los dialectos dentro del sistema educativo.

Todos los países pretenden que la educación mantenga la cultura patria y contribuya a forjar la identidad nacional. Que con motivo de una revolución o de un cambio político se procure que los nuevos ideales, idearios o ideologías pasen a las nuevas generaciones, que la sociedad toda con sus normas y sus usos, patrones de conducta, estructuras y valores, se proyecte e impregne la sangre joven es comprensible y casi siempre justificable.

16.- Si el relativismo lo que quiere es consignar estos hechos, resulta patente, pero por una parte hay que reducir su ámbito y por otra hay que ampliarlo.

No todo son diferencias en los sistemas educativos ni en los valores que se proponen. Los elementos comunes de acuerdo a las necesidades y aspiraciones de una común naturaleza no pueden ser soslayados, so pena de negar la comu-

pacidades o facultades del ser humano en orden a la personalización.

Estas cualidades o facultades espirituales o corporales brotan de la esencia de "persona encarnada" ubicada dentro del orden del ser. Y son, por así decirlo, como aperturas, medios de comunicación, instrumentos para comprender, utilizar y transformar la realidad espiritual y material que le rodea, es decir, la circunstancia ontológica u orden del ser en el que se halla relacionado, con necesario diálogo e inevitable interacción. Sinteticemos las que en nuestro análisis han aparecido como las más importantes.

Filosofía de la Educación Personalista, p. 160

nicación humana en cuanto tal. Ni en el ámbito ontológico ni en el axiológico está justificado.

Pero a la vez las diferencias son más profundas y abundantes de lo que se dice. No se trata sólo de culturas o pueblos, sistemas económicos o concepciones político-religiosas. La educación en una aldea perdida en la sierra adquiere perfiles muy distintos a la que tiene una metrópoli populosa. No es la misma la que recibe el hijo de profesores que aquél cuyos padres sean analfabetos. Las condiciones personales, la familia, el profesor, el centro docente, el ambiente circundante, los medios de información de masas, la historia y la economía, la política y las relaciones internacionales, forman un tejido inextricable según el cual la educación varía hasta en **cada individuo** en concreto. Cada uno tiene sus objetivos, sus aspiraciones, como las tienen sus padres, sus profesores, y cuantos están contribuyendo al diseño y la realización de la educación. Todos están buscando lo que estiman mejor. Como decían los clásicos, el bien es lo que todos apetecen o mejor dicho todo se apetece "sub especie bonis".

17.- Pero no se trata de una identidad fácilmente reducible a la unidad, ni de una multiplicidad contradictoria sin más, en la que sólo anida el conflicto, que es lo que a veces desorienta y descorazona.

Según contemplemos pues la inevitable multiplicidad o la igualmente inescquitable unidad, nos acercamos a un polo relativista o a una línea unificadora base de toda intelección y comunicación.

Existen dos ópticas que corresponden a dos mentalidades que podemos constatar cotidianamente. Por una parte a aquellos que subrayan los elementos **diferenciales**, que acentúan con agria pertinacia, y aquellos que destacan los elementos **coincidentes** y soslayan cuanto pueden impedir una comunicación fecunda, interpersonal o social, pero son ciegos a veces para las enriquecedoras diferencias.

18.- Con objeto de que la palabra optimización se llene de contenido, sirva de guía y criterio para nuestros proyectos educativos, y esa perfección o perfecciones anheladas sean, no mera discusión académica, sino estímulos incitantes de una cultura viva; necesitamos partir de un cierto consenso en los valores reconocidos y aceptados.

Se trata de establecer un cuidadoso análisis de los valores que se intentan alcanzar a través de la educación. Este análisis debe contribuir a descubrir los elementos **comunes** y los **diferenciales**, y de estos últimos aquellos que son claramente incompatibles. Este análisis axiológico puede tener profundas repercusiones educativas.

Se trata en primer lugar de buscar todos los valores coincidentes. Lo que con

una expresión matemática pudiera designarse como el **máximo común denominador** de los valores vigentes en una situación determinada. Encuestas, entrevistas y análisis de documentos nos descubrirán todos los valores que buscan los alumnos, los padres, los profesores, lo que esperan aquellos que recibirán su actividad profesional y todas las autoridades implicadas en la educación.

No se trata sólo de fáciles esquemas a priori. Tampoco de una espera pasiva de los resultados empíricos. Hay una reflexión inevitable para determinar los **valores con más rango** y los que tienen menos; los conflictos entre los que solicitan a la vez nuestra estimación y la necesaria tarea de ordenación para establecer las prioridades inevitables. En definitiva, hay que alumbrar **síntesis superadoras** entre lo que es y lo que **debe ser**.

19.- Algunos ejemplos pueden ser suficientes. En España uno de los momentos más difíciles en su historia fue el de la transición hacia la democracia y la gestación de la nueva Constitución aprobada por una abrumadora mayoría en 1978.

Cuando los cuatro partidos principales se sientan a la mesa de las negociaciones, los celos son profundos y el diálogo que se estrena es balbuciente. Sin embargo, había un propósito compartido: trazar un marco común en el que los anhelos de todos fueran compatibles. Había que buscar un texto que integrara los valores comunes y que cada una pudiera aceptar sin renegar de su propia condición. Esta búsqueda de la síntesis de los valores coincidentes, dio un resultado sin precedentes en una historia forjada de sangrientos antagonismos.

Contemplemos otra situación. Cualquier familia cuando los hijos alcanzan la adolescencia y quieren asumir personalmente sus valores, se enfrenta con las reacciones más dispares. Choca el radicalismo innovador de la juventud y el sentido más prudente y conservador de los padres, a quienes la experiencia hace comprender la inviabilidad de algunas sendas. Pero a la vez los mayores están atados a un pasado en que no pocos aspectos deben ser sobrepasados para que pueda aflorar un nuevo orbe valoral. En ese ambiente surgen conflictos y a veces llegan hasta la separación. Pero éste no es el caso frecuente. Lo que normalmente acontece y la prudencia aconseja es que los temas beligerantes se soslayen. Hay un vasto campo para el diálogo, la mutua ayuda y la colaboración con el objeto de que el proyecto de vida familiar se mantenga, apoyado sobre los valores aceptados por todos, cuantos más mejor: el **máximo común denominador** de los valores positivos sobre los que se asienta la convivencia.

Los valores generales no son un freno, sino un estímulo y una **posibilidad de trascender** concreciones y discrepancias que atenazan, dividen y con frecuencia hacen la convivencia imposible.

20.- La pluralidad de los partidos políticos o de otras opciones ideológicas y sociales que quieren proyectarse en la escuela, hace retomar la vieja cuestión de los fines de la educación. El tipo de hombre o de sociedad anhelados condiciona la educación según las varias concepciones en juego. Hay una solución obvia: la libertad de creación de centros docentes. Pero vamos a circunscribir el problema a los centros estatales. Sin embargo, tampoco esta situación hace inviable el proyecto de buscar el máximo denominador común de los valores positivos y de más rango que llene de contenido ese concepto de optimización o si se prefiere, las líneas coincidentes de esos proyectos optimizadores de la personalidad.

Imaginemos un Centro docente público en donde confluyen alumnos de concepciones diferentes: adolescentes que en gran parte han realizado sus propias opciones. Además están los padres y profesores integrados a su vez en organizaciones diferentes y divergentes, pertenecientes a grupos políticos y religiosos con principios encontrados. La convivencia ha de imponerse. A nadie se le ocurre cerrar el Centro porque haya proyectos educativos y cosmovisiones dispares.

El único problema será establecer una enseñanza que responda a los modelos optimizadores de todos, mejor dicho, que integre en parte los de todos, pero que no sea incompatible con ninguno, y porque de hecho en él se encuentren unificados elementos válidos suficientes como para que las tareas escolares resulten de interés.

Nadie puede sentirse ofendido, humillado, en sus creencias más hondas y en los valores comunes que permiten estos diseños convergentes. Una experiencia generalizada lo prueba.

Tomemos como ejemplo la religión -valor que para cualquier creyente resulta decisivo- y su tratamiento en un centro estatal. Basta que no se sienta herida la conciencia del creyente, ni coaccionada la del que no lo es, para llevar adelante el diseño educativo. En horas distintas unos forjarán al hombre religioso, otros optarán por la moral natural, por otra parte no incompatibles.

La escuela pública no tiene por qué hacer la propaganda de un partido político concreto, pero esto no implica dejar fuera del aula el cultivo en las ciencias sociales. Hay auténticos valores políticos compartidos, como la democracia, la participación, la libertad, la justicia, el respeto a los demás, la defensa de los derechos y de la dignidad humana, la comprensión entre los individuos y la solidaridad entre los pueblos y naciones.

21.- De hecho no resulta imposible la determinación del concepto de optimización. Sin embargo es una tarea **permanentemente rehecha**. Efectivamente la condición humana es una y a la vez múltiple. Es permanente y a la vez cam-

biante y no es que haya un sector aislable, genérico, inmutable y otro cambiante. Lo diferencial también es típico, radicalmente humano. Es condición del hombre su historicidad, forjándose al paso del tiempo y al filo de la historia. Ser en cierto modo es haber sido. Cada uno es según se desenvuelve su existir, sin que esto implique la tesis heideggeriana de la prioridad ontológica de la existencia sobre la esencia. No hay dos hombres idénticos. En los gemelos univitelinos, con tener tan asombrosas similitudes, también se descubren diferencias notables en cuanto los estímulos ambientales y educativos son diferentes.

Salta a la vista la enorme diversidad de necesidades y estimaciones, pero esto no invalida esa común humanidad con aspiraciones coincidentes. Este es el fundamento de una educación personalista que pretende servir al individuo irrepetible pero como miembro del grupo inserto en la sociedad¹², de la que debe ser un partícipe eficiente, y consciente de una idéntica naturaleza humana que reconoce en todos un rostro fraterno, fundamento de todos los derechos humanos.

El primer imperativo es conseguir que cada uno pase de la persona que es a la personalidad que puede ser alumbrada. Una personalidad que ni está unívocamente predeterminada, pues tiene un amplio marco y campo ancho de acción y de posibilidades para su cumplimiento y realización; ni es blanda cera capaz de convertirse en cualquier cosa, pendiente sólo de los estímulos ambientales, como han pretendido algunos sociologismos a ultranza. Nadie puede salirse del ámbito de sus posibilidades pero nadie conoce los límites de sus capacidades.

El modelo de hombre no se impone, ni espontáneamente aflora. Ni la optimización tiene trazados ya sus caminos, ni es página en blanco para que escribamos sin cortapisa.

22.- Cada época, cada pueblo debe acondicionar, llenar de sentido ese término de optimización. El hombre que cada uno es, y ese que puede ser o al menos alguno de ese abanico de posibilidades, debe ser reformulado, adaptado, siempre. Uno de los desafíos del hombre actual es a la vez, ser radicalmente libre y profundamente responsable. La libertad es un valor personal pero la persona no es un absoluto autosuficiente. No basta con obrar libremente para que su vida cobre sentidos y se realice en plenitud. Lo importante es que asumamos los valores coincidentes con nuestro ser, los que más se adaptan a nuestra condición. Valores que hay que alcanzar libremente pero que tienen su rango y exigencia propia. Yo no creo la velocidad del avión, ni la eficacia del medicamento, ni las proteínas de la carne, ni la capacidad del agua de apagar la sed. Una ac-

¹² La persona, pues, incluye en su esencia (y por lo tanto en todo su ser y su obrar, como en todo lo que le pertenece) una doble función: individual y social. Es necesario no perder nunca de vista esta conclusión capitalísima, porque es el fundamento de la verdadera síntesis entre los derechos del individuo y de la sociedad.

La persona humana, p. 42.

ción no es justa porque me sea grata. Mi estimativa ha de seleccionar del infinito ámbito valoral los bienes adecuados a mi condición. No tengo por qué dedicarme a una profesión que no corresponde a mis capacidades e intereses, pero si elijo una he de realizar un aprendizaje no siempre grato, y después he de atenerme al cumplimiento exacto del deber profesional.

Una ética permisiva, hedonista, del "quiero porque me lo paso bien", es un planteamiento educativo y social inadecuado, cuando no desastroso. Los valores imantan mi acción, me obligan a **superarme**¹³ porque no son igual que contrarios. No hay libertad que me conceda el derecho a la mentira, la calumnia, la injusticia, el avasallamiento de los derechos ajenos, al incumplimiento de mis deberes profesionales o no respetar la vida y la dignidad del prójimo. Hacer un hombre libre y que emplee su libertad para realizar en plenitud los valores de más rango y más **acordes con su capacidad e intereses**, es una exigencia educativa inescusable y es el fundamento de toda cultura viva.¹⁴

23.- Conviene subrayar alguna de las condiciones concretas que dan nueva faz a la educación de hoy. Y quizá la primera es que vivimos un **mundo planetario cambiante**, sumido en una grave crisis económica.

El móvil panorama laboral está condicionando el desarrollo de la educación. Hoy cobra sentido la famosa antinomia entre **formación general** pensada más para la plenitud y aumento de la capacidad comunicativa y expresiva del sujeto, y la **formación profesional** que le prepara para un oficio concreto en un ambiente determinado. La vertiente general y la concreta para unas tareas delimitadas, ha dividido las concepciones de la educación e impregnado todo su diseño.

¹³ Pero se puede decir, en cambio, que el hombre es proyecto, porque algo desde dentro lo "impulsa siempre hacia adelante" (*pro-jectus*). Por el tener conciencia de sí y de su ubicación en el cosmos, se halla frente a nuevas e inagotables realizaciones posibles de sí y de su propio ser, como partes de un "proyecto ideal" de sí mismo, que todos formamos espontáneamente, con líneas más o menos definidas. En este sentido somos proyecto: **estamos lanzados siempre hacia adelante, pero desde nuestra base.**

Frente a este "proyecto ideal", sentimos el impulso óntico para realizarlo y el impulso moral como un mandato y exigencia superior a nosotros mismos.

Concluyamos, pues, que la educabilidad es a la vez en el hombre, por ser una persona imperfecta pero perfectible, una exigencia óntica y una exigencia moral. Un derecho y un deber.

Filosofía de la Educación Personalista, p. 88.

¹⁴ la persona no puede renunciar a actuar como tal, por ser un centro interior que sólo puede actuar como persona, no puede renunciar al derecho a la vida, porque tiene el deber de conservarla y cuidarla; no puede renunciar al derecho a la verdad, porque tiene en sí una exigencia óntica y moral de ella; no puede renunciar al derecho a una educación integral, porque la educación es para ella una exigencia óntica y moral.

Filosofía de la Educación Personalista, p. 104.

Resulta difícil prever en épocas de crisis en dónde se podrá trabajar, ni qué posibilidades ofrecerá el mercado laboral en un momento en que tantas empresas desaparecen. Se trata, en definitiva, de preparar para una **cultura en cambio**, donde las reconversiones profesionales y las adaptaciones a nuevas tareas y ocupaciones, son cada vez más frecuentes. Se calcula que antes de fin de siglo la mayoría de la población habrá cambiado de profesión varias veces. Ante esta situación de incertidumbre hay que insistir más en los factores concretos, en las condiciones que permitan una fácil **adaptación** a lo nuevo y asimilación de las últimas informaciones técnicas y exigencias profesionales. Una formación más general parece la más conveniente. Sin embargo, esto requiere investigaciones y diseños que detecten los conocimientos y actitudes transferibles a la mayor parte de las situaciones. La disposición para aprender lo nuevo, aumentar la capacidad de entender los mensajes y responder a las nuevas demandas, parece un requisito fundamental. Un ejemplo negativo de esto es algo que hemos podido comprobar hasta no hace mucho en formación profesional. Años y años trabajando con la fresa para elaborar piezas con una precisión milimétrica que luego apenas han tenido utilidad. Tampoco se trata de caer en generalidades de dudosa eficacia formativa, apoyados en una herencia histórica que se arrastra sin contraste crítico. Esta preparación para un mundo en cambio, para situaciones no previstas, para la futura sociedad, nos obligará a modificar, si no tan radicalmente como se dice las escalas de valores, sí a remodelarlas según nuevas circunstancias y a un ritmo sin precedentes. Todo nos obliga a una preparación para la **solución** permanente de **nuevos problemas**, (creative problem solving) a una pedagogía de la **creatividad** que estimule la originalidad, la flexibilidad, la productividad de los sujetos y su capacidad para proyectarse renovadora y optimizadamente sobre la realidad.

En el plano concreto del mundo laboral, tema que conviene subrayar dada la carestía del trabajo y el que cada año aumenta peligrosamente la distancia entre el fin de los estudios y el comienzo de la actividad laboral, conviene que el perfil del hombre nuevo tenga un aire dinámico, emprendedor. Que no se le prepare sólo para ser empleado sino para convertirse en promotor, no sólo para ganar una plaza que le garantice un sueldo sin mayor riesgo ni responsabilidad, sino que le haga positivo creador de riqueza, abriendo nuevas rutas e iniciativas sin las cuales el mundo está bloqueándose.

Se nos va a exigir una eficacia permanente, comprobada, superadora. Lo que en el plano educativo implica una actitud de **investigación** y una **evaluación** constante, que obligue a rectificar los diseños iniciales en busca de mejores rendimientos.

25.- En cualquier caso situar el objetivo de la educación en el máximo des-

pliegue de la persona, como postula el in-sistencialismo de Ismael Quiles, es un desafío, una exigencia y un grave imperativo, en medio de un mundo de estructuras despersonalizantes: medios de información de masas, de propaganda comercial y política, superpotencias que imponen sus decisiones a las naciones pequeñas, una tecnología que avasalla al individuo y alejamiento progresivo de los centros de poder que se escapan al control personal. Todo nos fuerza a cultivar la persona en sus rasgos esenciales (autonconciencia, autocontrol y autodecisión) en sus rasgos diferenciales (educación integral adaptada a las diferencias individuales) y en su personalidad circunstancial, preparando a cada cual según sus capacidades e intereses para el mundo que le espera en el ámbito social y profesional.

La educación como optimización del hombre y como exigencia cultural, no es una fórmula vaga para delimitaciones académicas, es el compromiso mayor para desvelar y realizar un mundo de valores personales cuya máxima dignidad y extensión debe intentar alcanzarse en un empeño renovador permanente.

Ricardo Marín Ibáñez

L'ANTROPOLOGIA INSISTENZIALE DI PADRE I. QUILES: UNA PROPOSTA CULTURALE PER COMBATTERE L'ALIENAZIONE

BATISTA MONDIN

Le filosofie, le ideologie, i sistemi economici e politici che hanno dato e continuano sempre a dettar legge nel mondo in cui viviamo, hanno dato vita alle grandi culture del piacere, la cultura del potere, la cultura del sapere. Queste culture hanno cacciato l'uomo fuori da se stesso, dal suo mondo interiore, lo hanno sradicato dal suo essere, e lo hanno disperso e sommerso in un mondo di cose, di piaceri, di curiosità che non gli bastano mai e tanto meno lo aiutano a ritrovare se stesso o a crescere in quella dimensione interiore, personale che in definitiva è la sola che conta, perché soltanto su di essa l'uomo ha un diritto esclusivo ed inalienabile.

L'alienazione, malattia inguaribile che ogni uomo porta con sé dopo la ribellione dei progenitori, attraverso le culture del piacere dell'avere, del potere e del sapere è diventata una malattia specifica del nostro tempo: la malattia più grave e perniciosa per cui è urgente trovare un rimedio, per dare un senso alla vita e dignità alla persona umana. L'unico rimedio efficace è la verità dell'uomo.

A questo riguardo l'apporto culturale del Padre Quiles è fondamentale: nel suo personalismo insistenziale la verità dell'uomo viene pienamente in luce. Se tale verità diventa anche regola e prassi di vita, l'uomo del nostro tempo riuscirà a sottrarsi finalmente a tutti quei pericoli di alienazione che la tecnocrazia del mondo moderno va moltiplicando.

I. FENOMENOLOGIA DELL'ALIENAZIONE

“El gran peligro del hombre moderno es precisamente esa tremenda dispersión, ese peligro de las cosas de afuera que nos atraen, que nos distraen;

tantas atracciones, tanta facilidad en la vida para todo, que hacen que nosotros nos dispersemos; y si nos dispersamos nos descentramos, y ya no podemos nosotros ser nosotros mismos. Y no solo por causa de las distracciones, sino también porque la complejidad de la vida política, económica y cultural del mundo moderno impone cada vez mayores exigencias 'desde afuera', mayor organización y mayor direccionismo. Nos quitan entonces la espontaneidad, la interioridad, con peligro de desconocer al hombre su mayor dignidad, su mayor responsabilidad, su mayor jerarquía".¹

Credo che su queste affermazioni del padre Quiles ci troviamo tutti perfettamente d'accordo.

Certo che l'umanità si trovi in uno stato di alienazione, di servitù, di oppressione non è una scoperta del nostro tempo. Ci fu anzi un'epoca in cui la schiavitù era un 'istituzione sociale e colpiva la maggior parte degli uomini e anche quando con l'avvento del cristianesimo questo sistema barbaro e disumano fu soppresso l'uomo restò avvinto da altre forme di schiavitù sia interiore che esteriore. Spinoza intitola la quarta parte della sua famosa *Ethica more geometrico demonstrata* "De servitute hominis": è la schiavitù delle passioni in cui l'uomo si trova normalmente a causa dell'ignoranza. In tempi più recenti le cause dell'alienazione ed oppressione dell'uomo sono state riposte altrove. Marx le situa nell'iniqua distribuzione dei mezzi di produzione che, cadendo nelle mani di pochi, costringe tutti gli altri a vivere in uno stato di asservimento; Freud ripone la ragione ultima dell'alienazione nella repressione degli istinti primordiali che si agitano nella parte più profonda dell'Ego da parte del Super-Ego; Marcuse fa derivare l'alienazione dal carattere egoistico e autopreservativo dei sistemi politici; Bernanos la imputa alla tecnologia; McLuhan ai mass media, questi potenti persuasori, i quali fissano all'uomo i suoi modelli di comportamento, orientano le sue scelte, modellano le sue conoscenze, prescrivono le sue azioni, intorpidiscono la sua intelligenza, sfruttano i suoi istinti edonistici, egoistici e beluini. Per tutte queste ragioni "la maggior parte di noi si sente oggi come in una morsa, completamente sotto controllo, pianificata, registrata, programmata e incanalata. E questo non vale solo nelle chiese, ma anche nella scuola, sul lavoro, nella città e in famiglia"² "Il sogno di essere padroni assoluti delle nostre esistenze ha avuto fine quando abbiamo cominciato ad aprire gli occhi e a renderci conto che siamo tutti divenuti ingranaggi della macchina burocratica, e che i nostri pensieri, i nostri sentimenti e i nostri gusti sono manipolati dai governi, dall'industria e dai mezzi di comunicazione di massa controllati dagli uni o dall'altra".³

¹ QUILES, ISMAEL, *Antropologia filosofica in-sistencial*, Buenos Aires, 1978, p. 272.

² COX, H., *La seduzione dello spirito*, tr.it., Brescia, 1974, p. 181.

³ FROM, E., *Avere o essere?*, tr.it., Milano, 1977, pp. 14-15.

Oggi gli spazi della libertà personale sono stati ovunque duramente ridimensionati e non esiste più nessun paese, nessun sistema politico, nè in Oriente nè in Occidente dove i sacri diritti della libertà siano adeguatamente tutelati e salvaguardati. Ancora prima di salire sulla cattedra di Pietro Karol Woityla aveva scritto: "Terribile è l'immagine della vita umana nei regimi totalitari, nei quali si priva l'uomo della sua essenziale ragione di essere come uomo: la libertà del proprio giudizio e della propria azione. Non mancano opere letterarie che dano una triste testimonianza del nostro secolo 'progressista', che è diventato anche l'epoca di una nuova schiavitù, dei campi di concentramento e dei forni crematori. Anche però nei regimi liberali, dove gli uomini sono ammalati di benessere e di eccesso di libertà, la vita umana presenta una ben triste immagine di abusi di ogni genere e di frustrazione. Non ce lo confermano forse i fenomeni di narcomania, di terrore e di sequestri di persone innocenti?".⁴

A mi avviso, el l'ho già rilevato più sopra, la ragione e la causa primaria di questa forte degradazione dell'umano e di questo profondo stato di alienazione in cui la maggior parte della gente si trova oggi sprofondata si devono ricercare in quelle potenti culture della alienazione che furono escogitate da Comte, Marx, Nietzsche, Freud, Russell, Sartre, ecc. e che sono diventate sistemi di vita nella società contemporanea: le culture dell'avere, del potere, del piacere, del sapere, del fare. Assolutizzando i valori strumentali della scienza, della tecnologia, del progresso, del benessere, della salute, dello sport, ecc. queste culture hanno soffocato non solamente i valori assoluti trascendenti ma anche i valori assoluti immanenti, compreso quel valore massimo che è l'uomo, essere unico ed irripetibile, sempre degno della massima stima e del più profondo rispetto.

Dalle culture dell'avere, del potere, del piacere, del sapere, del fare anche il valore assoluto dell'uomo viene mercificato, alienato, contrabbandato, per produrre più sapere, più potere, più piacere, più benessere. Queste culture hanno causato il massimo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo: esse lo hanno ridotto ad un semplice mezzo, più o meno utile, più o meno scomodo, più o meno pregevole. Secondo i principi di queste culture, quando l'uomo non serve più o diventa troppo scomodo si è autorizzati ad eliminarlo o farlo sparire nei lager, nelle case di ricovere o nei bidoni dei rifiuti.

Per sottrarre l'uomo alla mercificazione e per liberarlo dalle alienazioni di cui diventato vittima nella nostra società opulenta e secolarizzata, c'è un solo rimedio: riscoprire la verità dell'uomo. Questo è uno dei principali obiettivi che Giovanni Paolo II ha scelto per il suo pontificato. Ma è anche l'obiettivo che si è sempre perseguito con fermezza e con costanza il padre Quiles in tutto il suo lavoro di pensatore profondo e originale e lo ha conseguito delineando una nuova

⁴ WOITYLA, K., *Segno di contraddizione*, Milano, 1977, pp. 172-173.

antropologia filosofica alla quale ha dato opportunamente il nome di **antropologia insistenziale**.

2. LA VERITÀ DELL'UOMO COMPITO DELLA FILOSOFIA

La verità dell'uomo non è soltanto un dono della fede ma anche una conquista della ragione.

In quanto credenti noi possediamo un oracolo infallibile della verità dell'uomo: La Parola di Dio. Essa ci attesta che tale verità è venuta in piena luce in Gesù di Nazaret, il Figlio di Dio fattosi uomo. Gesù, che è "via, verità e vita" ci ha rivelato che l'uomo non è soltanto un animale eccezionale, dotato di parola, di intelligenza e di libertà e neppure è semplicemente una "icona di Dio" (*imago Dei*) ma è anche un consanguineo della famiglia divina, cioè della Trinità, perchè è stato chiamato a farvi parte mediante il dono della filiazione adottiva.

Questa verità dell'uomo rivelata da Gesù Cristo, che ne esalta al massimo il valore e la dignità, a cui noi aderiamo fermanente per fede e che custodiamo gelosamente nel nostro cuore quale tesoro preziosissimo, non ci dispensa di far uso della ragione. A ciò siamo tenuti oltre che dal dovere di acquisire una migliore conoscenza di quella verità dell'uomo che ci è stata comunicata dalla Parola di Dio anche dal bisogno che la nostra ragione ha di ottenere il massimo di comprensione della realtà umana avvalendosi di tutti quei procedimenti conoscitivi di cui Dio stesso l'ha voluta dotare, in particolare di quello filosofico, che tra tutti i procedimenti razionali è il più acuto e raffinato.

Ciò significa che neppure dopo il cristianesimo la filosofia è diventata una ricerca oziosa, un sapere superfluo. Come spiega egregiamente il padre Quiles alla filosofia spettano di diritto due funzioni fondamentali, che egli chiama "critica" e "orientativa".

La **funzione critica** essa l'assolve denunciando i pericoli palesi e occulti dell'alienazione. Tale denuncia deve essere "permanente, decisa e esplicita, ma positiva. Cioè oggettiva e precisa, "sin pretender exacerbar la sociedad llevándola a una enajenación, a veces mayor que aquella que se quiere corregir. El filósofo no puede ser un revolucionario sistemático y descontrolado, sino un pensador firme, pero sereno y equilibrado. El revolucionario, el rebelde y el violento carecen casi siempre de una auténtica subjetividad y no hacen sino ir de un extremo a otro, de un exceso enajenante a otro igual o peor".⁵

Alla **funzione di orientare** l'umanità, che mentre sta per varcare la soglia del Duemila si trova più disorientata, alienata, delusa, frustrata che mai, la filosofia attende ripensando la realtà umana e rimettendo in piena luce la verità

⁵ QUILES, ISMAEL, *Autorretrato filosófico*, Buenos Aires, 1981, p. 57.

dell'uomo, la sua dignità, il suo valore, "marcando el camino de la verdadera realización del ideal humano". ⁶ Perciò la filosofia "no solo tiene función de crítica, sino de autenticidad. De retornar a la verdad ontológica del hombre y de la sociedad y señalar el sentido del hombre y de la vida. Para ello debe impulsar el retorno a la autenticidad del hombre, a que este sea sí mismo y actúe como tal"⁷

3. LA VERITÀ DELL'UOMO SECONDO LA PROSPETTIVA INSISTENZIALE

Grande enigma è l'uomo. Per decifrarlo lo si può accostare da varie prospettive: somatica, linguistica, culturale, spirituale, ragionale, affettiva, religiosa, psicologica, politica, sociale... e ontologica e metafisica. Ma la stessa prospettiva metafisica non è affatto semplice, ma è a sua volta poliedrica e dispone quanto meno di tre facciate principali, quella esistenziale, quella trascendentale e quella insistenziale.

Se diamo uno sguardo alla storia della filosofia scopriamo che nello studio dell'uomo nessun di queste prospettive è stata trascurata, anche se ci sono epoche in cui gli autori hanno dato la preferenza a certe prospettive piuttosto che ad altre (per es. alla prospettiva metafisica nell'epoca classica, alla prospettiva psicologica nella epoca moderna, alla prospettiva linguistica e sociale nell'epoca contemporanea).

Per decifrare l'enigma umano e per scoprire la verità dell'uomo, il padre Quiles, secondo l'esempio di Plotino, Agostino, Cartesio e di altri grandi maestri del passato, si avvale della prospettiva metafisica dell'interiorità, a cui egli dà il nome di **insistencia**.

Che cosa intende precisamente padre Quiles con questo termine inusitato? Egli l'ha spiegato con molta precisione in vari scritti. ⁸ Come suggerisce la stessa etimologia della parola **in-sistencia** con questa espressione padre Quiles vuole segnalare due aspetti essenziali della realtà ontica dell'uomo, l'aspetto della **interiorità** o **inseità** (questo è indicato dall'**in**) e l'aspetto della **permanenza** (ciò viene detto della **sistencia**) o della **fermezza** (come vuole il verbo latino **sistere**, che significa star dritti, star fermi in piedi).

Ma l'uomo possiede effettivamente questa qualità della fermezza nella interiorità, d'essere cioè sempre in se stesso, con se stesso, intimamente legato e ripiegato sul proprio essere? Le culture della alienazione non provano invece il contrario, che con grande facilità l'uomo può esser sottratto al suo essere, alla sua interiorità, alla intimità della sua vita ed essere stornato continuamente verso

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Autorretrato, cit., p. 39; Antropologia filosófica in-sistencial, cit., pp. 264, 332, 343..

le cose, la macchine, in mass-media, i piaceri, il lavoro, lo sport, ecc. Anche se questo è verissimo, si tratta pur sempre di alienazioni che possono aver luogo soltanto nella misura in cui non viene ancora completamente alienata la dimensione della **insistenzialità**. L'alienazione è sempre e soltanto un parassita dell'insistenzialità.

Come fa ben vedere padre Quiles l'insistenzialità è uno specifico dell'uomo. Anche gli animali e le cose sono, ma non insistono, non sono cioè con se stessi, non hanno interiorità. L'animale fa un tutt'uno col mondo che lo circonda: il suo essere è immerso nel mondo e non ha il potere di prendere le distanze da esso; solo l'uomo avverte sempre chiaramente la sua profonda distinzione dal mondo e questo lo può fare grazie alla immedesimazione costante con l'essere che egli porta con sé.⁹

Tutti que i rilievi del padre Quiles sono esatti: l'insistenzialità è una prerogativa dell'uomo ed è una prerogativa che non potrà mai essere cancellata da nessuna alienazione, da nessuna cultura. Ma questo è sufficiente per fare della insistenzialità l'accesso ermeneutico più sicuro alla verità dell'uomo? Non ci sono altre prospettive che assicurano un accesso migliore, come la razionalità, la libertà, la coesistenza, la trascendenza, ecc?

Ci sono sicuramente altre ottime prospettive, ma secondo padre Quiles quella della insistenzialità gode di una priorità logica ed ontologica su tutte le altre. E poichè questo costituisce un po' il punto cruciale e decisivo di tutto l'edificio quilesiano è naturale che padre Quiles dia fondo a tutte le risorse del suo profondo acume speculativo per metterlo al riparo dalle obiezioni non indifferenti che si possono sollevare contro la sua rivendicazione. A tal fin egli propone due distinzioni fondamentali: la prima separa la **insistenza** ontica da quella gnoseologica; la seconda separa la **insistenza** immediata da quella riflessa. Nel primo caso fa vedere che la priorità tocca a quella ontica e nel secondo caso a quella immediata.

Seguiamo da vicino a attentamente il Padre in queste sue fini e precisi elucubrazioni.

Vediamo in primo luogo la distinzione tra **insistenza** ontica e **insistenza** gnoseologica. Nel saggio "La esencia del hombre", padre Quiles la formula così: "debemos distinguir **in-sistencia-conciencia** e **in-sistencia-ente**; por la primera se significa la acción de volver, de retornar el hombre por el conocimiento sobre sí mismo; y en ese sentido es lo mismo que la **conciencia**; por la segunda se designa la realidad ontica del hombre, que está totalmente replegada sobre sí

9 "estas característica de 'entrar en sí', de 'ser en sí', es la primera diferencia del hombre; el hombre es el único animal que puede meterse dentro de sí; los demás animales están todos volcados hacia fuera, hacia las cosas externas; no tienen el mundo interior en que recogerse". (Antropología filosófica **in-sistencial**, cit., p. 261; cfr. pp. 318; 330-332).

misma, y en ese sentido in-sistencia es lo más originario, la realidad originaria, fundante de la conciencia misma". ¹⁰ Più breve è la formulazione, ch'egli ne dà in "Tres lecciones de metafísica in-sistencial", dove si legge: "Este 'ser en sí' que llamo 'in-sistencia' es a la vez conocimiento, reflexión de uno sobre sí mismo, vuelta de uno sobre sí mismo, y también realidad, es decir ser-en-sí (...) esta insistencia es a la vez conocimiento y ser; es experiencia y es realidad, onticidad". ¹¹

Di queste due forme primordiali della insistenza il Padre delinea accuratamente le proprietà o caratteristiche principali. Alla insistenza gnoseologica egli assegna le proprietà che altri filosofi riconoscono alla coscienza **concomitante** o **tacita**. ¹² Esse sono: **concomitanza** (ha luogo "conjuntamente" ¹³; "yo la tengo 'juntamente'") ¹⁴; **inseparabilità** dalle altre attività ("está presente en toda actividad humana que yo haga") ¹⁵; **individualità** (essa appartiene a me e soltanto a me, è propria esclusivamente del mio Io) ¹⁶; **unicità** ("nosotros tenemos un único centro interior; en torno de un único y solo centro, revolotean después todas mis actividades internas, todas referidas a ese centro y todas se me presentan como brotando de ese centro") ¹⁷; **semplicità** ("una simplicidad —spiega il Padre Quiles— que trasciende incluso la dualidad de mi conocimiento, de nuestro conocimiento; porque digo 'yo me conozco, y entonces soy a la vez sujeto y objeto de mi conocimiento... es pues una simplicidad que trasciende incluso la dualidad cognoscitiva que nosotros implicamos en nuestra manera de conocer'") ¹⁸; **trasparenza** ("la transparencia es otra característica de este centro; este centro es transparente a sí mismo, es como traslúcido, como si dijéramos ontológicamente, metafísicamente traslúcido; está como penetrado de una luz que le hace verse a sí mismo directamente; no como el ojo se ve en el espejo, sino como una visión directa del alma por sí misma") ¹⁸; **precarietà** ("soy una insistencia simple, transparente, autónoma, pero al mismo tiempo me siento precaria, es decir, no me siento seguro... Más aún, siento una continua amenaza, un peligro de dejar de ser: la amenaza de la nada") ¹⁹; **preologicità** ²⁰; **spontaneità** ²¹.

¹⁰ Antropología filosófica in-sistencial, cit., p. 343

¹¹ Ivi, p. 264

¹² Si veda al riguardo il mio volume *L'uomo. Chi è*, 4a ed., Milano 1982, pp. 111-121

¹³ Antropología filosófica in-sistencial, cit., p. 48

¹⁴ Ivi, p. 262.

¹⁵ Ibid

¹⁶ Ivi, p. 48.

¹⁷ Ivi, p. 265.

¹⁸ Ivi, p. 266.

¹⁸ bis Ivi, p. 267.

¹⁹ Ivi, p. 283.

²⁰ Ivi, p. 284.

²¹ Ivi, p. 284.

Alla insistenza ontica, così come viene colta dalla insistenza gnoseologica immediata, il padre Quiles ascrive, tutto sommato, le stesse caratteristiche che ha rintracciato in quest'ultima. E' anch'essa **concomitaneamente, unica, semplice, trasparente, autonoma, precaria; prelogica, spontanea, insistente** ²².

Ai due aspetti ontologico e gnoseologico dell'insistenza sin qui descritti il Padre ascrive un primato assoluto rispetto a tutti gli altri. Così egli a buon diritto può chiamare l'insistenza ontica "**primum esse**" e l'insistenza gnoseologica "**primum cognitum**":

"La insistencia es la estructura metafísica mas originaria del hombre. Todas las demás estructuras que se han ido asignando como esenciales al hombre, en alguna manera la presuponen y se fundan en ella. La in-sistencia será, pues, el primum esse, el esse mas originario y mas fundamental del hombre. Pero, no sólo es la in-sistencia la primera y original estructura metafísica, el primum esse del hombre, sino también es el primum cognitum. Lo primero que conocemos del hombre, la primera experiencia, el primer conocimiento del hombre en cuanto hombre, es el conocimiento de nuestra realidad in-sistencial, de ese centro interior del cual surge toda nuestra actividad propiamente 'humana'". ²³

Sul primato che padre Quiles rivendica per l'aspetto ontico dell'insistenza chedo che nessun filosofo realista possar nutrire alcun dubbio. In effetti l'essere-in-sé effettivo, reale, ontico precede e condiziona ogni altra modalità dell'essere, compresa quella della coscienza dell'essere. L'essere-in-sé ontico è nell'uomo il **primum** assoluto, allo stesso modo l'esses ipsum è il primo assoluto nell'immenso edificio dell'universo.

Sul piano generale della realtà, come dice san Tommaso, l'esse è la perfezione primaria, fontale, radicale, assoluta, la perfezione che dà corpo e realtà ad ogni altra perfezione. Infatti 'all'essere non si può mai aggiungere nulla che gli sia estraneo, poichè nulla gli è estraneo tranne il non-essere, il quale non può essere né forma né materia'. ²⁴ "L'essere è ciò che c'è di più intimo in ogni cosa; e in ogni cosa è ciò che la compenetra più profondamente". ²⁵

Ciò che si dice e che vale per l'essere in riferimento al piano universale della realtà, si applica analogamente all'atto dell'essere (**actus essendi**) in riferimento al piano personale: l'**actus essendi**, l'autonomia nell'essere, l'essere-in-sé è il costitutivo primario della persona: ogni altra modalità, dimensione, attività della persona lo presuppone e lo determina. Così mentre san Tomasso definisce la persona umana come "**subsistens rationale**" ²⁶, padre Quiles la può definire come

²² Ivi, pp. 265-267, 283-284.

²³ Ivi, pp. 358-359.

²⁴ De potentia, pp. 7, 2 ad 9.

²⁵ S.Theol. I, p. 8, 1.

"insistenza autocosciente".²⁷

Quanto al primato che il padre Quiles rivendica per l'aspetto gnoseologico o noetico dell'insistenza (che egli qualifica come *primum cognitum*) penso che non lo si possa contestare qualora si tratti della insistenza concomitante e non di quella riflessa ed è certo che il Padre intende riferirsi alla prima e non alla seconda quando afferma che l'insistenza è il *primum cognitum*.

La priorità che la coscienza concomitante gode rispetto a qualsiasi altro atto ed oggetto del nostro conoscere risulta ampiamente confermata dagli studi dei fenomenologi (Scheler, Merleau-Ponty, Sartre, Polanyi, ecc.), i quali hanno evidenziato che l'attenzione verso gli oggetti è sempre tacitamente accompagnata da un'attenzione implicita e spontanea verso l'Io. La stessa distinzione splicita tra soggetto e oggetto si costituisce in un secondo tempo sulla base di quella distinzione tacita che è già operante in qualsiasi atto conoscitivo mediante la coscienza concomitante.

Le difficoltà insorgono quando si passa dalla priorità logica, ontica e genetica della insistenza ai contenuti che il padre Quiles le assegna in quanto insistenza prelogica o concomitante. Essi sono assai più estesi e più ricchi di quanto sia i filosofi che i fenomenologi normalmente le riconoscono. A loro giudizio il contenuto dell'autocoscienza concomitante (cioè dell'insistenza prelogica) è confuso, opaco, indeterminato, intemporale: è il nudo essere senza connotati specifici e precisi, è l'affermazione tacita della propria ipseità irripetibile ed irrinunciabile; è la coscienza che noi apparteniamo a noi stessi, la coscienza della nostra inalienabilità, ma senza nessuna percezione esplicita e tematizzata di ciò che il nostro essere è effettivamente, delle sue proprietà, strutture, dimensioni e dei suoi vari tentacoli ed addentellati verso il mondo, verso gli e verso Dio.²⁸

Secondo padre Quiles l'insistenza nella fase prelogica non percepisce soltanto il nudo essere-in-sè della persona ma si rende conto anche di tutto ciò che caratterizza il proprio insistere, distinguendolo ed allo stesso tempo coniungendolo con gli altri esseri. Secondo il Padre già nell'insistenza prelogica l'uomo si autocomprende come libero, come incarnato, come esistente e come trascendente: come capace cioè di autogovernarsi e di decidere del proprio destino, di trovarsi però allo stesso tempo immerso nel mondo e nella storia, e di esperire una continua tensione ad andare sempre più avanti, di guadagnare livelli sempre più alti di vita e di attingere in questo movimento di trascendenza l'ultimo traguardo, l'obiettivo finale a cui è chiamata, Dio.²⁹

²⁶ S. Theol. I, p. 29, 3.

²⁷ Antropología filosófica in-sistencial, cit., pp. 59-60; 260; 263; 318; 330-333.

²⁸ Si veda B. MONDIN, L'uomo. Chi è?, cit., pp. 111-115.

Ora nel libro dell'insistenza prelogica ci sta veramente scritto tutto questo o si tratta di una lettura troppo generosa? Alla Sacra Scrittura gli esegeti hanno fatto dire un'infinità di cose che certamente non sono state mai intese nè da Dio né dagli autori sacri. Si deve dire la stessa cosa anche a propósito dell'esegesi quilesiana dell'insistenza prelogica? Tutto sommato, penso di sì. Personalmente non credo che la coscienza concomitante, proprio perchè è prelogica, preconcettuale, atematica, seplice ed insistente sia in grado di cogliere tutti quei contenuti che padre Quiles le assegna.

Anzitutto è ovvio che tutto il discorso che il Padre pronuncia sui contenuti della insistenza prelogica è un discorso fatto da un'insistenza logica, riflessa e già questo può far nascere il sospetto che ci sia stata qualche inavvertita trasposizione da parte di quest'ultima verso il terreno della prima.

In secondo luogo lo stesso padre Quiles riconosce la validità della distinzione tra insistenza (coscienza) concomitante e insistenza (coscienza) riflessa³⁰ mentre ma magnifica la bontà e le qualità della prima egli tende a sminuire il valore e le qualità della seconda. Abbiamo già sentito le sue lodi nei confronti della coscienza immediata, prelogica. Sentiamo ora qualcuna delle sue riserve nei confronti della coscienza riflessa. Questa a suo parere risulta astratta, distaccata dalla vita e dalla storia, inefficace, riduttiva, incompleta, apollinea.³¹ Qui non intendo contestare la validità delle qualità che il padre Quiles riscontra nella coscienza riflessa, perchè credo che di fatto la appartengano. Ma credo che il segnalarle nongiovi ad appesantire il piatto della bilancia a favore della coscienza concomitante. Sono purtroppo i limiti della conoscenza umana sia a livello scientifico che a livello filosofico, ma ciò non ci autorizza ad inventare un'altra forma di conoscenza (più immediata, più intuitiva, più sicura, più globale). Questa è una forte tentazione a cui hanno ceduto tanti magnifici ingegni lungo tutto l'arco della storia della filosofia (da Platone ad Agostino, da Plotino ad Avicenna, da Bonaventura a Rosmini) ma ciò non basta a darle credito sufficiente e padre Quiles lo sa bene. Per questo motivo cerca di convalidarla con argomentazioni nuove. Ma queste valgono soltanto fino ad un certo punto. Vediamo.

Il problema spinoso come s'è detto riguarda i contenuti che il Padre ascrive alla coscienza concomitante; essa non abbraccia soltanto l'essere-in-sé ma anche tutte le sue modalità essenziali: l'esistenza (cioè il suo trovarsi nel mondo), la pre-esistenza (il suo rapporto con le altre persone) e la trascendenza (che comprende il rapporto con Dio).

²⁹ Cfr. *Antropología filosófica insistencial*, cit., p. 49 (libertà); pp. 54-58; 269 (*texto insistencia ilegible*); 53-54 (existente); pp. 152-153; 156-157; 304-306 (trascendente).

³⁰ *Antropología filosófica insistencial*, cit., p. 287

³¹ *Ivi*, pp. 288, 295.

Sui primi due punti ritengo che l'ermeneutica insistenziale del Padre sia corretta: con la coscienza concomitante si realizza anche l'apertura verso il mondo (*esistenza*) e verso gli altri (*pro-esistenza*); essa infatti non è altro che il contraccolpo soggettivo di tale duplice apertura; la coscienza implicita del proprio essere emerge nel momento in cui si ha coscienza esplicita delle cose o di altre persone. Per una filosofia realista le cose e il mondo non sono prolungamenti dell'io che egli ricava dalla ragnatela della propria insistenza, ma sono esseri che gli si parano davanti e gli si ergono di fronte, e nel momento in cui prende coscienza che sono altro da sè, si riconosce anche come insistente, come un essere-in-se, distinto ed autonomo.

Ma si può fare lo stesso discorso anche della trascendenza fino al punto rendere plausibile una percezione immediata della realtà di Dio? Credo proprio di no.

Abbiamo appena visto che l'insistenza e la proesistenza non si colgono come un prolungamento della ragnatela dell'insistenza bensì come solide masse di realtà a cui l'insistenza si trova di fronte e contrapposta, tanto solide che sono esse a consertirle di prendere coscienza del succedere personale ed inviolabile.

Ciò significa che neppure Dio può essere colto dall'insistenza come un prolungamento del proprio essere. Nè si riesce a vedere Dio semplicemente guardando o verso la zona più profonda dell'insistenza oppure verso la periferia.

Anche per la conoscenza di Dio l'unica via rimane quella di un impatto della sua realtà sulla nostra. Ma si può parlare di un impatto di Dio sul nostro essere, sulla nostra coscienza, analogo a quello che registriamo incontrando le cose e le altre persone? Anche se non è da escludere *a priori* questa possibilità (perchè a Dio tutto è possibile), di fatto Egli non stabilisce con noi una comunicazione immediata, come fanno invece le cose e le persone di questo modo. Egli, che onticamente è presente ovunque, noeticamente se ne sta celato dietro il velo delle cose e delle persone, dietro la nostra stessa insistenza. C'è tuttavia da precisare che né le cose né le persone né noi stessi siamo dei veli impenetrabili ma leggermente trasparenti o per adoperare un'immagine più appropriata siamo degli scenari istoriati che, per le intelligenze più sensibili ed attente, raccontano qualche cosa della storia di Dio. In effetti tutta la nostra vita come pure la vita del mondo e della società è un grandioso scenario istoriato, che racconta oltre che la nostra storia anche la storia della Trascendenza.

Ma l'insistenza non percepisce immediatamente il significato di tale storia come sostiene padre Quiles, ma soltanto attraverso un processo non sempre agevole di riflessione. Del resto lo stesso padre Quiles teorizza egregiamente la fondazione ontologica della insistenza e ottiene in tal modo il passaggio alla Trascendenza.³²

³² Della tesi, che gli è tanto cara, della "captazione" immediata della Trascendenza il padre Quiles

A mio avviso questa è la via normale dalla insistenza alla Trascendenza e non quella prelogica. Questa stabilisce una comunicazione con la Trascendenza solo in casi speciali, come risulta anche dagli esempi addotti dal Padre.

4. LA FONDAZIONE ONTOLOGICA DELLA INSISTENZA

L'insistenza che dalla autocoscienza prelogica viene colta in modo indistinto e caotico, come puro essere-in-sé, se la si considera più attentamente, cioè riflessivamente, allora svela alcune sue caratteristiche essenziali, e soprattutto, importanti implicazioni e fondamentali rapporti sia in ordine all'essere sia in ordine a Dio. Enucleare e mettere in luce siffatte concatenazioni e rapporti è compito della fondazione ontologica dell'insistenza.

Alla riflessione approfondita e attenta l'insistenza si autocomprende come non solamente rapporta all'essere (perchè senza il sostegno dell'essere piomberebbe nel nulla) ma anche a Dio.

Ecco come lo stesso padre Quiles formula l'argomento della fondazione ontologica (che è allo stesso tempo anche fondazione "teológica" e per questo il Padre parla di "choque teológico"):

Esta esencin del hombre de estar en sí, in-sistir, se manifiesta con un modo de ser característico: al llegar el hombre a este descubrimiento de sí, y al sentirse hombre (por estar instalado en su interioridad, en su subjetividad, consciente, libre e individual), no se encuentra 'suficiente', es decir, se experimenta incapaz de valerse por sí mismo, está in-satisfecho. En otras palabras, no ha llegado al fondo de su ser, porque no encuentra donde apoyarse. Este experiencia de su "ser precario" es lo que la filosofía tradicional, con un término que ha sido adoptado

ci ha lasciato varie redazioni. Qui mi limito a trascrivere quella più recente dell'*Autorretrato filosófico*, che suona così: "Junto con la experiencia, clara y evidente, de un centro interior, de un ser, de nuestro ser individual, autotransparente o consciente de sí mismo, captamos que Algo, dentro de nosotros, nos sostiene y nos habla, nos orienta y nos amonesta, nos da seguridad, nos inspira a la vez confianza y respeto. Es Algo que está allí en el interior de nosotros pero que distinguimos de nosotros mismos. No es nuestro ser individual, o insistencia, que está en sí, y tiene conciencia de sí: eso es 'nuestro' ser, 'mi' ser. Tampoco es simplemente nuestra conciencia, ese darnos cuenta de nosotros mismos, de nuestro ser y vida interior. Es Algo mas allá de nosotros, distinto y más profundo. 'Mas interior a mí que yo mismo', según la conocida frase de san Agustín. Nuestra insistencia se muestra entonces relativa, precaria, relacionada y apoyada en un ser Absoluto que trasciende a mi ser individual (...) En el acto mismo de la in-sistencia o ser en sí consciente, en el mismo acto de la experiencia de sí misma y en el grado de lucidez y firmeza que este acto alcanza, se tiene también la experiencia de la Trascendencia: la Trascendencia Absoluta se nos hace patente más allá y más adentro de nuestro mismo ser individual y limitado. Es lo que hemos llamado el "choque teológico", es decir, el choque de lo divino o de lo Absoluto, con nuestra interioridad" (*Autorretrato Filosófico* cit., pp. 63-64). Cfr. inoltre *Antropología Filosófica in-sistencial*, cit., pp. 152-153; 268-269; 304-306.

por el existencialismo, ha llamado la "contingencia". Pero dicha insatisfacción obliga al hombre a buscar una experiencia más profunda de sí, y entonces experimenta que "está-sostenido-en-su-ser" por un fundamento "absoluto", el fundamento absoluto de todo ser, en el cual él se encuentra apuntalado, "fundado". Si el hombre es insistente por estar en sí, resulta, por esta profundización de su experiencia, también in-sistente por "estar-en-otro". Y este otro, por ser fundamento "absoluto" (= des-ligado de todo) está definitivamente en sí mismo, por lo cual no se puede decir de él que "se apoya en...", sino que simplemente "está" por sí mismo. No "in-siste", sino que "siste". Y, por cuanto el hombre se apoya en esta Sistencia Absoluta, por eso, en último término, su esencia es "in-sistencia". Con ello aparece una relación esencial del hombre con su fundamento absoluto, y como su in-sistencia, su interioridad y su subjetividad no están cerradas sobre sí mismas, sino esencial y fundamentalmente "abiertas" hacia una trascendencia absoluta, es decir, la trascendencia fundante del ser del hombre, la Sistencia Absoluta³³.

Come si vede in questa lucida argomentazione, la fondazione metafisica dell'insistenza nella Trascendenza viene realizzata assumendo come punto di partenza l'insistenza stessa, di cui si coglie la precarietà ontologica radicale, l'assoluta contingenza e l'esigenza pertanto di agganciarla alla Trascendenza, alla Sistenza per dar conto della sua effettiva realtà, della sua emergenza dal nulla e della sua permanenza nell'essere.

Si tratta essenzialmente di una felice applicazione della classica terza via di san Tommaso trasponendola dal linguaggio della prospettiva cosmocentrica in cui l'aveva espressa il Dottore Angelico, nel linguaggio della prospettiva personalistica insistenziale.

A qualche lettore la fondazione ontologica della insistenza nella Trascendenza, operata dal Padre, potrà sembrare troppo veloce: si tratta di una scalata ripidissima, tutta in verticale, una "direttissima" come la chiamerebbero gli alpinisti. In effetti i sentieri che partono dall'Insistenza (che si scopre come contingente e come un progetto incompiuto) e muovono verso l'esterno—in linea teorica—sono almeno quattro:

- uno conduce al Nulla;
- l'altro va verso la "Società"
- un terzo muove verso il "Super-uomo"
- il quarto indirizza verso la Trascendenza.

Sono sentieri ben noti e che sono stati praticati da filosofi insigni: quello del Nulla da Heidegger e Sartre; quello della Società da Comte e da Marx; quello del

³³ Antropología filosófica in-sistencial, cit., pp. 15-16, Cfr. anche pp. 161-162.

Super-uomo da Nietzsche; quello della Trascendenza da Scheler, De Finance, Lonergan, ecc.³⁴

Per stabilire il valore esclusivo del quarto sentiero (quello della Trascendenza) occorre anzitutto verificare la bontà degli altri. Per questo molti pensatori più analitici e meno essenziali del padre Quiles prima di incamminarsi per la strada "teologica", saggiano gli altri percorsi e fanno vedere che si tratta di "strade morte", di "vicoli ciechi". Mostrano che il Nulla è un'assurdità, che contrasta stridentemente con quella costante esigenza di Senso che accompagna tutto ciò che l'uomo pensa, dice, vuole e fa; fanno vedere che il Super-uomo è un traguardo che l'uomo con le sue sole forze non riuscirà mai a raggiungere; fanno comprendere che la "Società" è una strada che la persona singola non è disposta a percorrere solo a proprie spese, rinunciando alla propria crescita interiore e alla piena realizzazione del proprio essere. A questo punto la scelta del quarto sentiero (quello della Trascendenza) diventa oltre che legittimo anche inevitabile. Questo è il procedimento seguito da Scheler, De Finance, Lonergan, Rahner, Pannenberg e molti altri filosofi del nostro tempo.

Ma il padre Quiles è un pensatore essenziale oltre che profondo e punta subito al traguardo finale, imboccando la "direttissima" Insistenza-Trascendenza. E poichè si tratta di una valida e, in ultima analisi, anche dell'unica via che assicura il raggiungimento della vetta, non sbaglia chi, per raggiungerla, si affida all'esperta guida di padre Quiles.

5. DEFINIZIONI ADEGUATA DELLA PERSONA

I rapporti primari ed essenziali della persona sono quattro: 1. con l'essere; 2. col mondo; 3. con la società; 4. con Dio. Solo questa relazione tetradica definisce adeguatamente chi è l'uomo. Su questo conviene anche il padre Quiles. Pur assumendo la prospettiva insistenziale per realizzare la sua ermeneutica antropologica, egli non intende sostenere che la relazione cosciente del soggetto col proprio essere costituisce da sola la definizione adeguata della persona. L'"in-sistenza" è senza dubbio, come ha cura di mostrare il Padre, l'elemento primo, più fondamentale, originale ed essenziale dell'uomo, ma da sola non basta a circoscrivere adeguatamente la sua realtà. Ci sono in effetti molte altre insistenze, come gli Angeli e Dio stesso, da cui l'uomo si distingue essenzialmente. Come? Anzitutto per il rapporto essenziale che l'uomo ha col mondo, con la materia (che non si dà negli Angeli e tanto meno in Dio). L'uomo è una insistenza incarnata:

³⁴ Si veda a questo proposito il Primo Capitolo della Seconda Parte della mia *Antropologia Filosofica* (Pontificia Università Urbaniana) Roma, 1983.

Es calro que esta sola (la in-sistencia) no basta para darnos la esencia "completa" del hombre. Por ella sola no se distinguiría de los espíritus puros. El hombre no es in-sistencia pura, sino in-sistencia en el mundo material, in-sistencia en la materia o "in-sistencia encarnada". Las definiciones "animal rationale" o "animal politicum" señalan el doble elemento constitutivo de la esencia metafísica del hombre. Pero, si profundizamos en su más original fundamento, veremos que el "ratio nale" lo tiene en la "in-sistencia". Por eso creo que la "definición completa" del hombre podría ser, en sus más originarios principios, "in-sistencia en materia" ³⁵

Oltre che incarnata, cioè legata alla materia e aperta verso il mondo l'insistenza è legata ai suoi simili ed è aperta verso la società: la socievolezza è una sua dote essenziale e fondamentale come l'incarnazione. Senza la collaborazione degli altri, senza la loro solidarietà, i loro aiuti, l'insistenza non solo non sarebbe mai in grado di portare a compimento il proprio progetto di umanità, ma non potrebbe neppure venire alla luce dell'essere. L'insistenza incarnata è anche essenzialmente socievole:

Los psicólogos y etnólogos coinciden en señalar este necesario contacto con "otros" hombres, es decir, con otras in-sistencias semejantes a mí para que se pueda despertar y desarrollar en mí la propia conciencia como tal, o, como acabamos de decir, para que emerja nuestra in-sistencia ante sí misma. El niño o el adulto que no ha estado nunca ante otros seres humanos y no ha entrado en "comunicación" con ellos, muestra una conciencia tan confusa de sí, que no da señales exteriores de personalidad. Es, pues, una condición necesaria la captación de "otra" in-sistencia, para que la mía pueda reconocerse a sí misma y afirmarse, según su propio modo de ser. Puede decirse que es simultáneo el aparecer de mi in-sistencia frente a la captación de la "otra" in-sistencia que surja ante mí. ³⁶

Ma per definirle adeguatamente l'in-sistenza le tre relazioni suddette (all'essere, al mondo e alla società) non sono ancora sufficienti: occorre anche la relazione a Dio. In effetti, come è emerso dalla fondazione metafisica dell'insistenza, questa porta inscritto in tutto il suo essere un rapporto essenziale, fondamentale con la Trascendenza.

La trascendencia como apertura y comunicación con el ser, con el mundo (especialmente con las otras personas humanas) y con Dios, no solo es espontánea, sino que pertenece a la esencia del hombre. Por eso aparece en nuestra experiencia concreta con una necesidad profunda y fundamental. Toda nuestra

³⁵ Antropología filosófica in-sistencial, cit., p. 333.

³⁶ Antropología filosófica in-sistencial, cit., pp. 116-117.

vida humana, en cuanto tal, se realiza en relación con la trascendencia. Mas aún, la trascendencia es el "medio" y la "condición" para la realización plena de la insistencia. Solo "en el mundo" y "entre otras in-sistencias" la propia insistencia emerge y se afirma como tal. Por tanto, debemos decir que la plena esencia del hombre comprende la insistencia y la trascendencia. Una y otra se requieren y se implican mutuamente en el hombre como tal. En el fondo originario del hombre se descubre una verdadera tensión entre la insistencia y la trascendencia. Podría, pues, muy bien decirse que el hombre es, en su centro, una "tensión insistencia-existencia", entendiendo por existencia una originaria trascendencia hacia el mundo, los otros y Dios mismo.³⁷

La trascendencia, el paso hacia el más allá del yo, y aún hacia la Trascendencia absoluta, es esencial, para la persona humana. Sin la trascendencia, en todos sus órdenes —lo ontológico, el mundo, las otras personas, Dios, los valores universales— la persona humana resulta una immanencia suicida, es decir, que se deshace a sí misma porque se priva de todo sentido. No es nada extraño que una filosofía puramente immanentista, tanto racionalista como existencialista, se encuentre en una situación trágica, insoluble: la de declarar a la persona humana un ser absurdo y sin sentido. Esto equivale a destruir toda la realidad y toda la dignidad de la persona humana (...) La tendencia a la trascendencia tiene su origen en nuestra contingencia y angustia. Esta solo se compensa abriéndose al exterior (...) La persona humana no es ni immanencia pura ni trascendencia pura, sino una tensión entre la immanencia y la trascendencia³⁸.

Da questa accurata analisi della complessa struttura della realtà umana che una definizione adeguata della persona (anche partendo dalla prospettiva insistenziale) esige la segnalazione di tutti e quattro elementi della sua relazione tetradica: l'essere, il mondo, la società, Dio.

Il padre Quiles insiste giustamente, e in questo rimane fedele alla grande tradizione classica e cristiana, sul fatto e sulla verità che l'uomo non è né immanenza né trascendenza, egli è l'orizzonte (il *methorion*, lo chiamano i Padri della Chiesa) in cui si incontrano e in cui si saldano i confini tra la immanenza e la Trascendenza. Ma c'è di più; l'uomo è un progetto aperto e raggiunge l'attuazione piena del proprio progetto spostando sempre più in alto la linea di demarcazione tra l'immanenza e la Trascendenza, accostandosi sempre di più alla seconda senza mai cancellare la prima.

Qui posso ricordare al lettore che nella mia antropologia filosofica³⁹ ho raggiunto praticamente gli stessi risultati del padre Quiles, battendo una via alquanto diversa dalla sua: la via storico-speculativa (mentre il Padre si avvale esclusivamente della via speculativa). Ho preso in esame le più importanti

³⁷ *Ivi*, pp. 351-352.

³⁸ *La persona humana*, Buenos Aires, 1980, pp. 177-179.

definizioni della persona umana che sono state avanzate dai filosofi attraverso il corso dei secoli: quella **ontologica** dei Padri e degli Scolastici, quella **psicologica** dei moderni, quella **dialogica** dei personalisti e quella **trascendentale** di alcuni spiritualisti contemporanei, e ho fatto vedere che ognuna di esse coglie un aspetto fondamentale, essenziale della persona, ma che prese separatamente nessuna è in grado di definirla adeguatamente. Una definizione adeguata si ottiene soltanto se comprende l'autonomia nell'essere, l'autocoscienza, la socievolezza e l'autotrascendenza. Così ho raggiunto la definizione seguente: "la persona è un individuo dotato di autonomia nell'essere, di autocoscienza, di comunicazione e di autotrascendenza".

6. IMPLICAZIONI CULTURALI DELLA ANTROPOLOGIA INSISTENZIALE

Seppiamo che il padre Quiles ha maturato la sua antropologia insistenziale come correttivo, come cura, come rimedio alle gravissime alienazioni molteplici in cui vive —disgregato, frastornato, disperso e talvolta nauseato e disperato— l'uomo del nostro tempo, alienazioni che, come ha precisato il Padre, sono state prodotte soprattutto dalle ideologie immanentistiche e materialistiche del potere, dell'avere del piacere, del sapere, che sono state assunte come progetti culturali dalla società contemporanea. L'uomo vive oggi in stato di alienazione proprio perchè ha sposato e ha perseguito progetti di umanità che non corrispondono affatto alla sua dignità, al suo valore, al suo essere.

Per spezzare le catene atroci dell'alienazione l'uomo deve anzitutto ritrovare se stesso, scoprire la verità del suo essere, la grandezza del suo valore. E' questa la strada che padre Quiles ha indicato e tracciato con mano sicura con la sua antropologia insistenziale.

Le implicazioni che questa concezione dell'uomo può avere sul versante culturale sono enormi (anche se poca gente disposta a far credito alla filosofia di implicanze culturali di grande valore). Le implicanze culturali riguardano sia la formazione della persona singola sia l'unificazione della società (e perciò riguardano la cultura in entrambe le accezioni di educazione dell'individuo e di forma spirituale della società).

Infatti la filosofia insistenziale assicura basi solide alla educazione dell'uomo. Rivelandogli l'infinita dignità della sua persona, della sua dimensione spirituale, sociale e teologale, essa gli fornisce implicitamente delle direttive, delle norme per la sua condotta: indicandogli il modello di umanità che deve realizzare gli suggerisce precise norme di comportamento per attuare il modello.

³⁹ Cfr. *L'uomo. Chi è?*, 4a. ed., Milano, 1982, pp. 345-362; *Antropologia Filosofica*, Roma 1983, pp. 257-274.

Compito primo dell'educazione è insegnare la verità dell'uomo, dando la giusta misura del suo valore, della sua dignità. La verità dell'uomo, nei limiti in cui è accessibile alla ragione, è detta interamente del padre Quiles nella sua antropologia insistenziale. Essa possiede perciò tutti i titoli per essere assunta come **magna charta** di ogni autentica pedagogia.

Oltre che sulla cultura intesa come educazione la filosofia insistenziale può produrre effetti benefici sulla cultura intesa come forma spirituale della società. Ineffetti, una società in cui ogni membro si autocomprende come sinolo di insistenza-Trascendenza e adegua la propria condotta a questa verità non può essere una società beluina –regolata dal principio **homo homini lupus**, come quella in cui viviamo attualmente; ma sarà una società umana, retta dal principio della solidarietà; una società che saprà vincere le tentazioni sia del liberalismo (che concede alla persona troppi diritti senza prescriverle sufficienti doveri) sia del totalitarismo (che alla persona impone soltanto doveri senza concederle nessun diritto), affermando ad un tempo il primato assoluto della persona (e pertanto dotata di diritti irrinunciabili che nessuna società potrà ricusarle) e quello relativo della società (che potrà pertanto imporre alla persona in modo inderogabile dei doveri di cooperazione per il benessere di tutti) ⁴⁰.

In una società che fa propria la visione insistenzialistica del padre Quiles può davvero regnare la giustizia, la solidarietà e la pacifica convivenza.

Credo pertanto, che la antropologia insistenzialista del padre Ismael Quiles ci dà quella verità dell'uomo che può servire come piattaforma comune sia per l'Oriente che per l'Occidente per costruire un nuovo tipo di cultura a dimensioni mondiali, una cultura veramente umana, cioè insistente ed incarnata, comunitaria e trascendente, impegnata nel tempo orale ma polarizzata contemporaneamente verso l'Eternità.

Batista MONDIN

Pontificia Università Urbaniana – Vaticano

⁴⁰ Cfr. QUILES, ISMAEL, *La persona humana*, cit., pp. 435 y ss.

EL CONCEPTO DE IN-SISTENCIA Y LA DEFINICION DE CULTURA DESDE LA EXPERIENCIA ARGENTINA

JOSE PABLO MARTIN

I

La propuesta del pensar in-sistencial de Ismael Quiles atrae la mente, entre otras cosas, por la conjunción de dos virtudes teóricas: integración pero sin dictadura sistematizante. Esto se debe en gran medida a la intuición del hombre como experiencia de autoconciencia relacionada. En cuanto **experiencia** trata de alejarse de un abstracto cogito medianero entre idealismo y existencialismo. En cuanto experiencia de **autoconciencia** incorpora en su génesis el movimiento del logos, que sabe de su estructuración, de su contenido, de sus límites y al mismo tiempo de su ilimitación. En cuanto experiencia de autoconciencia **relacional** se expone atada y tendida en medio de todo lo que el sí mismo sabe experimentar la conciencia, la sensibilidad, el cuerpo, el mundo, la sociedad, la cultura, la vida, la apertura a lo incondicionado.

En el marco de esta propuesta filosófica tiene amplio lugar la reflexión sobre la cultura como experiencia de la tensión relacional entre cultivo y culto. Habiendo sido invitado al presente coloquio bajo el lema "cultura", voy a tomar una decisión epistemológica que pocas veces he tomado. En vez de mantenerme en los recatados márgenes del método histórico crítico describiendo e interpretando lo dicho por autores antiguos, voy a dar un limitado salto in-sistencial. Es decir, voy a exponer lo que yo mismo siento sobre la cultura desde mi experiencia de hombre libresco en la Argentina. Al dar este salto recuerdo una expresión que anoté hace dos años de boca del Padre Quiles: "todo mi filosofar consiste en entenderme a mi mismo y serme fiel hasta las últimas consecuencias".

II

La expresión "cultura" como la he heredado históricamente tiene tres principales ámbitos de significación: cultivo, culto, cultura. Es decir, cultivo de la tierra vivificante, culto de la piedad hacia lo sagrado, y por fin, cultura como cultivo del espíritu. Este último campo de significación es abarcado por la expresión griega "paideia", o por la ciceroniana "cultura animi", o "Bildung", en tiempos más recientes.

Cualquiera de estas significaciones prepara la definición que Herder no ofrece de la cultura como "secunda natura". En la modernidad europea cristaliza el tema de la cultura en dos vocablos contrapuestos: **Kultur**, en el área teutónica, y **Civilisation** en el área francesa. **Kultur** significa en sus orígenes una determinada dimensión de lo humano en contraposición con el tradicionalismo político y religioso. Este es el sentido de la *Kulturkampf*, o lucha por la cultura. Esta concepción se refleja en el erudito Burckhard, en su "Weltgeschichtliche Betrachtungen", cuando considera la cultura como un principio independiente, crítico y progresista respecto de otras formas totalizadoras, que son la religión y el estado. En cambio Hegel, del mismo ámbito teutónico, desplegando al máximo la tripartición estoica de la filosofía, articulada en lógica, física y ética, sistematiza todo lo decible sobre la cultura como tercer momento de la circularidad del absoluto, el Espíritu, donde se median todas las posibles relaciones entre lógica, naturaleza y hombre.

En el área francesa se propone un modelo más restringido, referido al "homme cultivé", dotado del refinamiento de la ilustración y las ciencias, modelo propuesto por Guizot en 1928 en el libro "Civilization européenne". Guizot, perteneciente al país vencedor en la primera Guerra, acepta implícitamente la contraposición con que Thomas Mann, del otro lado, había caracterizado dicha Guerra, es decir, como un conflicto entre **Kultur** y **Civilisation**. Por su parte, y durante la segunda Guerra, G. Marcel publica en 1941 su libro titulado precisamente "Lutte pour la civilisation". Del desastre de estas dos confrontaciones surgió la nueva etapa de la humanidad, de la cual depende también mi experiencia argentina.

III

Para acercarme más a esta experiencia propongo un esquema paramétrico en cuyo centro se ubique el concepto de cultura, como "paideia" o riqueza específicamente humana. En la base de este esquema tiendo un parámetro subjetivo, es decir, del sujeto que porta la cultura, y que tiene dos polos: el individuo inteligente y la sociedad culta. Esta polaridad articula las dos definiciones aristoté-

licas **zoón logikón** y **zoón politikón**. Por arriba del esquema de la cultura colo-co un parámetro que posee también una polaridad entre cultivo y culto, es decir, la tierra y el cielo, o también, la sustentación biológica y ecológica por una parte, y los arquetipos ideales, míticos, científicos, religiosos o antropológicos, por la otra. Este último polo constituye la geografía mental por donde caminan las sociedades y los individuos, mientras que el primero radica en la geografía exterior. A estos dos polos de las objetividades culturales llamaré de ahora en adelante, el **noemático** y el **geúrgico**.

Habiendo rodeado el centro del esquema sobre la cultura con una línea inferior o subjetiva y con otra superior u objetiva, aclaro que las cuatro polaridades resultantes pueden volver a contraponerse verticalmente: de un lado las dos que tienden a la unidad, es decir, los polos individual y noemático; del otro lado los que tienden a la multiplicidad, es decir, los polos social y geúrgico.

Desde un punto de vista de la interpretación histórica, voy a suponer que la fuerza y estabilidad de las culturas en el tiempo y en el espacio dependen de la armonía con que se sujeten en el medio cultural los diversos extremos de los parámetros mencionados. Este equilibrio puede tener diversos grados de complejidad, desde las culturas aisladas o serenamente acomodadas entre sujeto y objeto como entre la unidad y la multiplicidad, hasta las más complejas que son el fruto de intrincadas migraciones y tensos equilibrios.

Voy a suponer también que los agotamientos de las culturas se producen por factores combinados. No simplemente porque se acaben la tierra o las ideas, sino porque se rompe la posibilidad de la tensa relación entre geurgia y noemática.

IV

Reflexionemos ahora sobre la experiencia argentina.

Si aplicamos los parámetros mencionados en el punto anterior a una analítica de la historia social argentina, emerge una sucesión de constataciones provisionales, que podrían interesar no solamente al estudioso del hombre argentino, sino también al teórico de la cultura en general, y que podrían consituir la materia de futuros ahondamientos y discusiones. He aquí algunas de esas constataciones.

1. La cultura argentina nace como problema acerca de la cultura. No se trata de un tronco étnico histórico original que por sí mismo llegara, en un desarrollo lineal, desde la técnica del surco hasta la construcción de catedrales. Por el contrario, desde el inicio aparece la escisión máxima entre geurgia y noemática, es decir, entre la tierra "inculta" por una parte, y el habitante "infel" por la otra.

El mismo concepto de "descubrimiento" lleva a separar, no a mediar, los polos subjetivo y objetivo, en cuanto discrimina al descubridor y al descubierto. El colonizador, por su parte, se encuentra también escindido entre los polos noemáticos y geúrgicos: por una parte, debía entregar una tradición espiritual al indígena; por otra, debía enviar los frutos de las montañas a una metrópolis lejana. A la escisión de la objetividad de la cultura (culto y cultivo), se sumaba sin mediación la escisión del sujeto de la cultura (civilizador-civilizado).

2. A diferencia del anglosajón, el colono ibérico se mezcla racialmente con el indígena americano, dando origen a un sujeto social nuevo, cuyo problema, con el tiempo, había de presentarse primariamente como problema cultural. El celo de los misioneros se extiende a notables realizaciones culturales, que llegan hasta la formación de una lengua recolectora de dispersos dialectos y potenciada por el desafío de la traducción de clásicas obras religiosas. Surgen proyectos políticos sociales, concebidos principalmente por los padres jesuitas, entre los que se destacan las "ciudades guaraníes" (el término de "reducciones" les queda maladamente estrecho) pero que son interrumpidos en su propio desarrollo por razones que no se originan en América. Cuando se estudia el trabajo de los misioneros europeos en América se advierte un formidable esfuerzo por encontrar una mediación cultural entre los diversos polos de los enunciados parámetros, pero la realidad social permanece dividida entre estos proyectos y los intereses globales de los países europeos, que a su vez luchan entre ellos.

3. "Indias occidentales", a las que pertenece la futura "Argentina", significa, por la circularidad de la tierra recientemente reconocida, tanto el occidente de occidente como el oriente de oriente. América es la tangente de la esfera donde se encuentran dos movimientos migratorios inversos. Las culturas indígenas, desaparecidas parcialmente en sus formas visibles, permanecen presentes en cierta modalidad ctónica de la religión y el pensar, simbolizados en las divinidades femeninas de la tierra. Todavía hoy, la cultura mestiza de extensos sectores argentinos muestra un hiato que todavía no ha sido cerrado, entre el apego cultural a la tierra de unos y la estructuración de otros, ya religiosa y cristiana, ya escéptica racionalista.

4. Al independizarse la Argentina de España, entre los proyectos políticos que luchan por imponerse se cuenta el de la independencia en forma republicana, que al fin logra imponerse. Pero, al mismo tiempo pugnan en la arena proyectos monárquicos. Uno es el de los que quisieran entronizar a un descendiente de los Incas; otro, es el de los que quisieran coronar a algún príncipe europeo (como transitoriamente harían México y Brasil). Ninguno de estos dos proyec-

tos llega a concretizarse en Argentina, pero el hecho de que hayan sido discutidos como alternativas por el mismo grupo social muestra la ambigüedad con que los patriotas de la primera hora podían concebir el sujeto de la cultura en el país naciente.

5. J. L. Borges ha dicho que dos son los libros que pueden aspirar a ser los príncipes de la literatura argentina: el **"Facundo"**, de Sarmiento, y el **"Martín Fierro"**, de Hernández. Pues bien, ambas obras a más de ser un resultado de la cultura son ellas mismas un interrogante o un discurso directo sobre el problema de la cultura. En efecto. El título original del primero de los libros de Sarmiento era **"Civilización y Barbarie"**. Plantea pues el problema político argentino en términos de una discusión sobre la cultura. Esta contraposición puede conectarse con la ya mencionada contraposición entre **"civilization"** y **"Kultur"**. **Civilización** era el ideal político cultural de una sociedad que programaba elevar el nivel del país según la imagen de la creciente trayectoria de Europa y Estados Unidos. La **"barbarie"**, por otra parte, era la resistencia de las provincias bajo el lema **"religión o muerte"**, que bien puede relacionarse con la **Kultur**, que el ya citado Thomas Mann oponía a la **"civilisation"**. Esta sería racionalista, antidemoníaca y escéptica, mientras que la **Kultur** no sería necesariamente opuesta a **barbarie**, sino relacionada con sus aspectos más hondos como la concepción ritual, heroica, oracular y vitalista. Sin urgir las comparaciones notemos al menos que las luchas de la formación del país argentino durante su primer medio siglo estuvieron presididas por una contraposición en el orden cultural y no en el racial, religioso, etc.

6. El otro libro al que hicimos referencia es el **Martín Fierro**. Difícil es definir el género de este libro, sobre el que mucho se ha escrito y se escribirá. El contenido narrativo se refiere a un soldado argentino enrolado para luchar contra los indios en la segunda parte del siglo XIX. Para seguir el sentido de nuestro tema baste con mencionar algunos aspectos. No es éste un libro épico en el sentido de la lucha, padecimiento y resultado de un militar. El personaje no vence ni es vencido; más bien huye. Sus aventuras y desventuras consisten en convivir y huir de ambos contendientes, los indios y los militares. El sujeto épico de este libro se presenta como problema de la identificación del sujeto. **Fierro** no se sabe identificado ni con el salvaje que galopa por el espacio vacío, ni con el proyecto racional y progresista de los que quieren **"poblar el país"**.

7. En los períodos posteriores asistimos a las numerosas oleadas de inmigración desde casi todos los países europeos. Entonces se genera un desequilibrio que podríamos llamar inarmonía entre noemática y geurgia. La tierra, por

una parte, es extensa y acogedora. Las ideas, por otra parte, es decir, los modelos culturales que traían los inmigrantes, eran divergentes, heterogéneas, aunque de contornos nítidos y a veces cargadas de la memoria de violencias políticas, religiosas o raciales. Se da entonces algo así como una sobredimensión de la problematicidad noemática de la cultura, al mismo tiempo que se da una facilidad también extrema en el polo del cultivo o geurgia, es decir, de la feracidad ilimitada de un agro que parece dar pan y tango a todos los hombres expulsados de cuanto conflicto económico, bélico o cultural acaecía en el mundo de la "belle époque".

8. Si observamos la cultura argentina como esquema potencial del dominio de la naturaleza por el hombre, no podemos dejar de notar que desde el punto de vista de la geurgia es uno de los más favorables para el hombre, mientras que desde el punto de vista noemático es un modelo altamente problemático. El hombre no ha dominado con esfuerzo, con racionalidad política y técnica una naturaleza escasa y dura, como es el caso de Dinamarca o Japón, sino que ha sido huésped de una madre tierra pródiga y suave. Por ello, no solamente el individuo ha permanecido exento de la obligación de una férrea disciplina, sino que la sociedad no ha sentido el peso que normalmente los grupos humanos deben pagar por los errores políticos.

9. Paradójicamente, la historia de la humanidad está llegando al momento irreversible de considerar en bloque y globalmente la esfera terráquea como objeto del cultivo, es decir, como reservorio de recursos de una racionalidad planetaria, desde donde se obtendrán y preservarán fuentes de energía y alimentación para una humanidad unificada por una tensa bipolaridad político-militar-ideológica. Respecto de la Argentina, lo poco que se planificó desde adentro, es ahora planificado desde afuera. La Argentina está entrando en una fase decisiva de la relación noemático-geúrgica, pero en el marco de una nueva escisión cultural.

10. No es el lugar para apurar análisis detenidos de la actual situación cultural de la Argentina, pero podrían mencionarse sumaria e hipotéticamente algunos casos en los que se manifiesta alguna paradoja que podría estudiarse desde la perspectiva de la escisión cultural.

a. Podría comenzarse con un vulgar ejemplo del orden estético poético, es decir, de ese trabajo del arte y la fantasía en el que cada individuo y cada pueblo crean símbolos y se recrean a sí mismos. Ahora bien, si nos introducimos en el alma de un niño californiano que pasa tres horas diarias ante el televisor constataríamos que su imaginación estética se llena principalmente de dos órdenes de

contenidos semánticos: los correspondientes a entes parareales (monstruos, extraterrestres, etc.) y los correspondientes a entes conocidos o reales (personas, casas, autos y usos californianos, etc.)

Si nos metemos ahora en el alma de un niño catamarqueño que pasa tres horas diarias ante la televisión, constataremos que las proyecciones imaginativas de su alma se dividen exclusivamente en contenidos extraterrestres: los extraterrestres galácticos, los californianos y los de su propia Capital lejana. Si añadimos a este panorama el de la publicidad (tan importante como los programas mismos de la televisión desde el punto de vista poético) constataremos que los sujetos actuantes pertenecen sistemáticamente a otra raza y que los objetos publicitados escapan totalmente a las posibilidades reales de ser adquiridos. No existe mediación entre el sujeto y el objeto, ni hay mediación entre noemática y geurgia.

b. Pongamos ahora un ejemplo económico. San Martín para cruzar con un respetable ejército la cordillera de los Andes construyó varios puentes. Alguno de ellos se conservan todavía. La técnica que utilizó era aproximadamente la misma que utilizaron los romanos cuando llegaron a Suiza o Provenza. En cambio en los momentos actuales, si en Mendoza tienen la necesidad de construir un puente, ocurre lo que sigue. Con la técnica de los romanos y de San Martín ya no se pueden construir puentes porque no es económica y técnicamente racional. Pero resulta que tampoco se puede construir en este momento con una técnica que sea económicamente racional, porque esta técnica está ligada al nivel de licitaciones internacionales. Y resulta que la Argentina no está en condiciones de ampliar el monto de financiación internacional por la saturación de la deuda externa. La conclusión es inevitable: el puente no puede ser construido ni con una tecnología racional ni con una irracional. Este ejemplo hipotético muestra la complejidad de la situación cultural en cuanto a la relación entre sujeto de la cultura y geurgia.

11. Por fin, en la historia reciente de Argentina nos enfrentamos con uno de los hechos típicos que definen una cultura, un hecho bélico. La reciente guerra abierta y dolorosa entre Argentina y Gran Bretaña no se define fácilmente acudiendo a los clásicos encuadres políticos, económicos o militares. Ninguna de las partes había llegado a la *ultima ratio*. Como otros tópicos mencionados anteriormente, este tópico bélico problematiza todo discurso sobre la cultura de los sujetos beligerantes, aunque nos detengamos ahora en la orilla argentina. Si seguimos el esquema trazado al inicio, el punto de vista noemático nos señala una inicial contradicción: en pocas semanas el gobierno da un golpe de timón tal por el cual los países que antes eran amigos, modelos y beneficiarios de las políticas económicas locales, pasan a ser enemigos frontales hasta la sangre, mientras que

otros países, que hasta ese momento eran enemigos ideológicos también hasta la sangre, emergen como aliados en la nueva contienda. Desde el punto de vista geúrgico, la situación no es menos compleja: un país cuyo territorio inmenso no ha sido todavía sometido al señorío de la cultura sino en mínimos aunque concentrados reductos urbanos y en parciales extensiones agrícolas pone en juego su propia paz y destino para ocupar islas cuyo valor geoeconómico ni siquiera se acerca al de tantas provincias que falta todavía controlar efectiva y plenamente por la organización del hombre.

Otra es la tensión causada por el hecho que la tecnología y el dinero para sostener las armas provienen precisamente de aquellos países contra los que se emprendió la lucha. Este hecho muestra la diferencia con lo que pudo hacer San Martín apoyado en la tecnología y la economía de tres provincias argentinas en el siglo pasado. Otra antinomia, profundamente significativa, es la de que en la contienda no se utilizaron todas las armas posibles. Una de las potencias, teniéndolas, se abstuvo de amenazar con las últimas y las penúltimas clases de armas de las que dispone. Este hecho muestra que se da una diferencia cualitativa entre esta guerra y las guerras que la Argentina combatió durante el siglo pasado. La guerra, como **ultima ratio**, se ha convertido en **ultima ratio humanitatis**.

Todos estos hechos hacen imposible, en el momento presente y en el futuro, que un país como la Argentina busque la propia identidad por el camino de la gesta heroica, como podría haber sido el caso en épocas pasadas.

V

Ha llegado el momento de recoger los hilos dispersos. Siguiendo el programa de una inspección de los contenidos de mi experiencia en base a un amplio esquema de las polaridades del concepto de cultura, he propuesto apenas una serie de tópicos hipotéticos, problemáticos y programáticos. De ellos se desprende la dificultad de pensar orgánicamente mi experiencia de hombre de la cultura en la Argentina. Pero al mismo tiempo, aparece el encanto del desafío por interpretar y vivir.

La principal idea que surge de la anterior enunciación de problemas es sin duda la indefinición del sujeto de la cultura. Los mencionados desequilibrios políticos, económicos, sociales o bélicos no pueden entenderse sólo y específicamente en el cuadro de sus elementos definitorios, sino que aparecen más bien como ecos o reflejos de la indefinición del mismo sujeto cultural que debe sustentarlos. Por otra parte, se puede explicar la capacidad de los individuos (más que de la sociedad) para responder a las tareas de la cultura, como una compensación de la naturaleza para quienes están sometidos al desafío constante de condiciones endémicamente complejas e inestables. Podría decirse que para un argentina la tierra es benéfica y la sociedad problemática.

Al pensador que habita esta cultura le toca la tarea de pensar de nuevo lo que es ser hombre. Aquel hombre que en su conciencia sabe de los hiatos entre geurgia y noemática, entre cultivo y culto, entre individuo y sociedad. Se trata de un nuevo hombre pensado universalmente a partir de ese tajo cultural del planeta donde la modalidad telúrica e indeterminista de oriente no termina de conjugarse todavía con la modalidad uránica y determinante de occidente.

Ya que al argentino le está vedado definitivamente por el destino de la historia el vivir a solas su matrimonio entre sujeto político y naturaleza, al modo como lo hicieron las primeras dinastías egipcias con su santo Nilo, entonces debe hacer un nuevo hombre que sea por una parte dueño de su propio equilibrio cultural y al mismo tiempo que sea un nuevo habitante de este planeta unificado, definitivamente circularizado, aterrorizado por la cultura de los megatones, ultimizado por los cálculos planetarios de recursos materiales y galvanizado por el contrapuesto magnetismo de las ideologías.

La obra del Padre Quiles, desde el inicio dinámicamente integradora, que ha atesorado de lo viejo y lo nuevo, del Evangelio y de la filosofía, de la existencia y de la in-sistencia, y finalmente del Oriente y del Occidente, debe ser continuada para responder a tantos interrogantes, como los mencionados tópicos de mi experiencia cultural.

José Pablo Martín

IN-SISTENCIA Y LIBERTAD CULTURAL

ISMAEL QUILES

INTRODUCCIÓN:

En 1958, a propósito de un planteo nacional en Argentina sobre la libertad de enseñanza, escribimos nuestro breve ensayo **Libertad y Cultura** a¹. Nuestra preocupación se centraba sobre la esencia del hombre y la dignidad de la persona humana, frente a las amenazas que pesan sobre el hombre moderno. La condición esencial para salvar al hombre en sí mismo y respetar su dignidad dentro de toda sociedad humana la señalamos entonces con toda claridad: la [libertad cultural]. Dijimos entonces: "No sólo miramos al presente, sino también a un futuro inmediato, porque las tendencias estatistas y monopolizantes de toda la actividad humana van siendo cada día más agudas, y al hombre le va quedando cada vez un margen menor para su libertad y para su cultura, es decir, para vivir como hombre".

La vinculación entre libertad cultural y esencia del hombre como in-sistencia, la tenemos ya bien precisa. Pero no había aparecido aun nuestra obra **"Más allá del existencialismo"** (Filosofía In-sistencial), donde por primera vez expusimos nuestro pensamiento sobre la in-sistencia a². Por eso en aquella oportunidad nos pareció más conveniente no desarrollar explícitamente el tema partiendo de la concepción in-sistencial del hombre, pues ésto hubiera requerido un mayor esfuerzo por parte de los lectores. Preferimos tomar, como base de referencia, la "interioridad" propia del ser del hombre, cosa que todos los lectores comprenderían con mayor facilidad.

Vamos a tratar de ofrecer en esta ocasión, un análisis más explícito de la implicancia metafísica entre la libertad cultural y la in-sistencia.

1. IN-SISTENCIA Y CULTURA

Sea cualquiera la idea de cultura que se presuponga, siempre se la debe presentar como una expresión vital, específica de la naturaleza humana. Sólo al hombre atribuimos cultura. Sólo el hombre tiene y hace cultura.

Todos llamamos acto de "cultura", aquel que el hombre realiza con un conocimiento previo y consciente de lo que hace, y por una decisión premeditada para ejecutarlo. Con ello "cultura" se diferencia de "instinto", porque en éstos no interviene el conocimiento, la premeditación y la decisión previa del sujeto actuante. El instinto y la cultura establecen una distinción esencial entre el animal y el hombre. La posibilidad de cultura es la condición del progreso. Por eso los animales han permanecido siempre en el mismo nivel de comportamiento con el mundo exterior y entre sí mismos.

La experiencia nos muestra que en el uso, tanto vulgar como filosófico, aplicamos el término "cultura" a dos niveles: uno "amplio", con el que abarcamos toda acción humana consciente y premeditada, y otro más "estricto", que reservamos a la actividad propia del espíritu. Por eso distinguimos nosotros cultura en "sentido amplio" y en "sentido estricto". En el primero se abarca toda la actividad propiamente humana. Se dice a veces que todo lo hecho por el hombre es cultura, desde el cocinar hasta la suprema especulación filosófica. Pero aquí debe entenderse el término cultura en "sentido amplio"; en cambio, se usa el término cultura en "sentido estricto" cuando se habla de "un hombre culto", porque posee un conjunto de conocimientos de orden superior sobre el hombre, su realidad, su historia y su destino y sobre las actividades humanas que de suyo no son pragmáticas o utilitarias, como la literatura, el arte, la filosofía, etc.

Es evidente que un Ministerio de Cultura se refiere a este "sentido estricto" o superior de la actividad humana, contraponiéndolo a las acciones simplemente prácticas, como el caso de la técnica. La misma UNESCO acentúa todavía más este sentido al formular sus tres objetivos: la Educación, la Ciencia y la Cultura.

2. CULTURA Y LIBERTAD.

La cultura incluye y exige la libertad como constitutivo esencial. Toda actividad cultural es un acto libre, es decir, que el hombre realiza desde sí y por sí, con premeditación y decisión propia. De lo contrario ya no se puede decir que es un acto propio que sale del sujeto como tal. Por valioso y necesario que sea el aporte de la inteligencia, el hombre sólo cumple actividad cultural por la libertad. En cierta manera lo que más el hombre anhela es la libertad; sobre todo cuando se trata de la cultura, del saber y del obrar de acuerdo al mismo: lo que más

aprecio de la libertad es que me da el poder, la posibilidad de buscar y conocer por mí mismo la verdad, la realidad. Y frente a ella, la capacidad de transformarla según mi propio modelo, que es el que considero más adecuado a la realidad misma, tanto la mía, de mi yo, como la de todo cuanto me rodea de cerca o de lejos, personas y cosas. De lo contrario hay esclavitud.

En el grado en que el hombre no tiene libertad cultural, es esclavizado, es conducido desde afuera, no por sí, sino por otro, alienado. Porque no se le permite conocer por sí mismo la realidad, y, por ende, no puede tomar sus propias decisiones.

-El monopolio cultural es el más degradante para el hombre porque, afecta más directa y profundamente a su esencia como hombre.

-El hombre a medida que va tomando conciencia de sí mismo, desea conocer por sí mismo y actuar por sí. En todo, pero especialmente en la cultura en el "sentido estricto".

3. LIBERTAD E INTERIORIDAD

Si no hay cultura sin libertad, tampoco hay libertad sin interioridad. De ahí la [importancia cardinal] de la interioridad como condición metafísica de la libertad en general, y, sobre todo, de la libertad cultural.

Interioridad - mismidad - subjetividad - significan [ser], es decir, [verdad] óntica; la verdad ontológica o lógica procede de la interioridad y mide el grado de ser. Cuando la interioridad de un ser o sí mismo, ser en sí, adquiere cierto nivel ontológico superior, es decir, el grado en que se ha logrado más profundidad de sí, se llega a la posibilidad la cultura, se hace posible la cultura.

Se ha dado un salto de cero a infinito; es decir se ha producido el cambio específico de la naturaleza a la cultura.

No es extraño que la interioridad haya ocupado un lugar de privilegio en el interés de los filósofos, en todas las épocas, y haya culminado en la suprema manifestación de la cultura humana, la mística.

Interioridad, mismidad, subjetividad expresan el ser propio de cada realidad. Significan "ser" ser, es decir, "ser" verdad óntica. Lo más íntimo, escondido, el fondo del ser mismo en cada realidad. Es, en sentido más propio, su "verdad ontológica", ya se trate de la materia pura, de la planta, del animal o del hombre.

Hay un grado de interioridad propio de la especie por el cual se diferencian entre sí la materia, la planta, el animal o el hombre. La experiencia nos dice que la interioridad es más profunda en el hombre que en el animal y en éste más que en la planta, en ésta más que en la materia. Toda la realidad está mas concentrada más unida a un centro íntimo que unifica los diversos elementos constitutivos del ser propio de una especie.

Pero dentro de la especie también se observa la interioridad individual, es decir, la que en cada individuo se cumple, como en un centro particular, distinto de los otros, propio no sólo de la especie, sino propio y exclusivo del individuo. Esta es el "sí mismo" por excelencia. El verdadero "sujeto", la primera "substancia", porque es el "verdadero sujeto", el más profundo de cada ser. Todo lo demás está dependiendo de esta mismidad o subjetividad como de su punto de apoyo y origen, que mantiene la coherencia de todos los elementos que constituyen un "individuo".

Ahora bien, en el caso de la especie humana, la interioridad alcanza una profundidad superior a la de todas las especies. En el hombre hay un hecho nuevo: el de la conciencia y la reflexión o "vuelta sobre sí mismo". Se trata de una interioridad o subjetividad especial: el sujeto se conoce a sí mismo, se "reconoce" a sí mismo y es consciente de su propia subjetividad o mismidad. Ahí está él solo en sí, porque no hay nadie en su subjetividad más que él mismo.

Es una soledad interior auto conocida, en la cual el hombre se encuentra "solo", como centro exclusivo de su propio dinamismo. En esa interioridad-autoconciencia surge su libertad y la conciencia de la misma. Cada individuo humano es el único que tiene que tomar opciones sobre sí mismo. Nadie ni nada puede sustituirlo. La fuerza dinámica que hay en su ser debe actuar, y la decisión de sus actos depende de él sólo. Frente a las cosas, frente a las otras individualidades o subjetividades y aun frente a Dios. Repetimos que el hombre, en su interioridad, debe tener sus propias decisiones, sin que nada ni nadie pueda sustituirlo.

Ahí se encuentra frente a sí mismo, para afirmarse o negarse; decir "sí" o "no" a su propio ser y asumirse; decir si o no a su destino como tal individuo. Se encuentra también solo para optar o negar sus relaciones con todo cuanto es "otro" respecto de su "sí mismo".

De otra manera, la libertad se manifiesta en el seno de la interioridad como en su fuente, y refuerza la misma interioridad por el ejercicio de la libertad misma. A mayor interioridad mayor firmeza y dinamismo en la libertad; a mayor y más firme ejercicio de la libertad, mayor auto-afirmación de sí y de su interioridad.

Cuando no se llega a este grado de interioridad auto-reflexiva no hay posibilidad metafísica de libertad. Ahora bien, ya hemos visto la esencial conexión entre libertad y cultura. Podemos ahora comprobar que sin interioridad no hay cultura. Todo acto que no surge de la interioridad, no surge de la esencia del hombre, y, por ello, no es "cultura". Esta no surge desde afuera para imponerse en el interior, sino más bien desde adentro para expresarse libremente afuera. De aquí se deduce que el hombre debe por sí mismo realizar sus actos de cultura. Por ello tiene derecho a ejercer la libertad interior que posee, para conocer por sí mismo

la verdad de las cosas, como garantía de que no le influyen erróneamente desde afuera; el mismo individuo humano tiene derecho a elegir los métodos que él crea más convenientes para su acceso a la verdad. Este es el fundamento de la libertad cultural y por ello toda imposición externa de una cultura, no sólo rebaja y desconoce la dignidad del ser humano, sino que esteriliza la creatividad cultural auténtica.

En concreto, la negación más directa de la libertad cultural es el monopolio, en particular el del Estado, porque deja menos posibilidades de espontaneidad, creatividad y autenticidad cultural. El pluralismo cultural es una exigencia de la esencia del hombre; y cada hombre posee una esencia que debe ser respetada por la sociedad en todos sus niveles.

4. INTERIORIDAD E IN-SISTENCIA

Hemos tratado de señalar que no hay cultura sin libertad y que la raíz de ésta es la interioridad. ¿Cuál es la base y raíz óptica de la interioridad misma?

1- Esta es, por su misma naturaleza, un modo de ser centrípeto. Puesto en el ser un centro del mismo, todo en él está "concentrado", lo que constituye la "unidad". Esta concentración, tiene sus grados, según la mayor o menor fuerza con que las diversas capas ópticas están relacionadas con el "centro interior". Ahora bien, cuando ha llegado a una concentración en sí total, propiamente hablando, el ser "está-en-sí" plenamente, simplemente. Es una realidad óptica tan simple que no hay capas ópticas distintas del centro mismo, no hay diversas partes que convergen hacia la unidad, sino una realidad simple, toda "en-sí", sin partes distintas ópticamente, y por ello es puro centro, interioridad óptica en grado más estricto. De esta manera podemos hablar de "interioridad pura". La interioridad tiene su raíz en el "ser-en-sí" del sujeto, realidad que expresamos por el término "in-sistencia", que enfatiza el estar unido firmemente dentro de sí mismo.

El término "interioridad" muestra el movimiento centrípedo de un ser respecto de sí mismo pero; el de "in-sistencia" da razón de esta unificación del ser en sí mismo, por referirse a la interioridad en grado perfecto, porque expresa el "ser-en-sí" ontológico (in-sistencial) del que resulta la estricta unidad e interioridad.

2- Lo que acabamos de decir, se patentiza más todavía cuando analizamos el doble aspecto del "ser-en-sí", perfecto, del estar en sí totalmente o como una simple totalidad. En efecto, esta unidad óptica, y por tanto, simplicidad óptica por su grado de interioridad, por así decirlo, permite y necesariamente hace que el centro "uno" se "autoconciencia" "autotransparente" a sí mismo, es decir, se da cuenta de sí misma, tenga "autoconciencia". Aquí hay una gradación metafísica en la realidad del ser: no de partes ópticamente distintas, sino de aspectos

de una misma realidad. Nosotros hemos señalado, desde un principio, los dos aspectos de la in-sistencia: la óptica y la consciente, la in-sistencia como ser y como conciencia. Por la primera el centro interior es "uno"; por la segunda el ser "uno" aparece con un "dinamismo", una "actividad", propia y necesaria de la unidad óptica. Esta es la raíz dinámica de aquella; la unidad de autoconocimiento es el "dinamismo en acto". Y la actuación de este dinamismo realiza y afirma la misma raíz óptica, que cada vez "está-en-sí-ópticamente", con mayor interioridad.

Esquematizando el análisis anterior de nuestra experiencia de la interioridad podemos decir:

- La in-sistencia es la condición metafísica de la interioridad.
- La interioridad es la condición metafísica de la libertad.
- La libertad es la condición metafísica de la cultura.

Hemos llegado de esta manera al núcleo mismo en que se muestra la esencia del hombre como tal, en la base, y por otra parte a la expresión máxima de la esencia que es la cultura.

Cuando no se reconoce la libertad, no hay posibilidad de cultura auténtica; y cuando ésta no se respeta, se desconoce la realidad y dignidad esencial del ser humano.

5. IN-SISTENCIA E IN-EX-IN-SISTENCIA.

Pero ahora queda todavía pendiente un análisis fundamental.

¿Cuál es el proceso por el que de la raíz última de la in-sistencia va surgiendo su expresión terminal, la cultura?

El análisis de este proceso o itinerario metafísico nos revela todavía con más claridad la naturaleza propia, el valor y la importancia de los dos polos de aquel, la in-sistencia y la cultura.

Si observamos la naturaleza del acto cultural vemos que éste se ha realizado en una dirección de "dentro a fuera". Es evidente que el acto de cultura es una expresión, una manifestación terminal de una dirección centrífuga, por así decirlo, respecto de la realidad de la in-sistencia que es por su misma estructura metafísica una interiorización, un recogimiento "hacia adentro" del "sí" más profundo del hombre; es un estar-en-sí, dentro de sí, ser sí mismo. De esta manera in-sistencia y cultura apuntan, tienden, la primera hacia adentro y la segunda hacia afuera, una hacia el interior otra hacia el exterior. Dentro de nuestra terminología una es in-sistencia y otra es ex-sistencia.

Cómo explicar, dentro del dinamismo in-sistencial, estas direcciones paradójicas, que precisamente son las que dan lugar a la aparición de la cultura, a la eclosión de una interioridad en exterioridad.

Todo se debe a la naturaleza misma de la in-sistencia. Esta se nos aparece como el ser replegado sobre sí mismo, un estar en sí mismo que le hace "uno" con la unidad perfecta óntica, esa unidad óntica conlleva en sí misma la simplicidad por cuanto excluye la pluralidad de partes. El ser en sí del hombre, la in-sistencia, es una unidad de simplicidad y no de composición, para usar la terminología escolástica, que aclara con exactitud esta diferencia entre diversos grados del ser. De esta manera la unidad de la in-sistencia por ser la máxima del ser, es auto-presente, es decir, que se hace patente a sí misma y por tanto "autoconciencia". Nuevamente aquí recordamos el doble retorno a sí citado por Tomás de Aquino: "Rêdîtus secundum substantia" es también "rêdîtus secundum actus", es decir, por el acto de conciencia de sí mismo. El ciclo de la in-sistencia se completa metafísicamente cuando por el acto de autoconciencia la subjetividad se reconoce y se afirma a sí misma. Lo hacemos en todo acto de conciencia donde el "sujeto" o "en sí" se halla presente como base óntica de la actividad interior. Esto muestra la naturaleza del sujeto óntico, como "activo en sí mismo", como dinámico y simple sujeto previo de su actividad que lo envolvería sin afectarlo en su ser.

De este modo, aparece claro que la intuición in-sistencial no es cerrada sino, precisamente por ser interioridad perfecta, está llamada a autoafirmarse y a enfrentarse con "lo otro" y especialmente "el otro", que no es ella. De esta manera se reconoce a sí y se experimenta conectada con el otro y por un impulso de comunicación hacia él. La ex-sistencia es el resultado metafísico y natural de la in-sistencia.

Por eso podemos descubrir la dirección del dinamismo de interioridad-exterioridad como in-ex-sistencia. Así se halla la esencia del hombre entre esos dos polos de interioridad y exterioridad. Mejor dicho, es un sujeto óntico en tensión.

Aquí debo hacer particular referencia a la contribución profunda e iluminadora de la esencia del hombre hecha por el Prof. H. Beck. En un análisis de la realidad última del hombre señala la unilateralidad del interiorismo, si no se relaciona y completa con la exterioridad. Y, por cierto, entiende el término "in-sistencia" contrapuesto a "ex-sistencia", en el mismo sentido de interioridad en que nosotros lo usamos en nuestros primeros trabajos sobre el in-sistencialismo. Nos complace que, sin conexión alguna, hayamos coincidido en esta intuición y en su expresión verbal de "in-sistencia",

Pero hay otro aspecto valioso en esta relación bipolar de la esencia del hombre. Cuando la in-sistencia sale desde sí, sin dejar de ser sí, por la relación con el otro y pasa a la ex-sistencia, surge un nuevo estado en el dinamismo vital del sujeto. Frente a lo otro en el acto existencial el sujeto se reafirma a sí mismo, es decir, vuelve hacia sí, enriquecido o fecundado con nuevos elementos. El contacto con el exterior lo hace profundizar mejor, recobrar su propio perfil óntico.

Con ésto se crea un retorno que acentúa la in-sistencia. Desde esta in-sistencia enriquecida; vuelve otra vez hacia el exterior en otro acto existencial cada vez más preciso, para retornar a un nuevo estado punto, a su vez, de partida para otro salto existencial. De este modo el proceso in-sistencial es caracterizado por tres fases:

Punto de partida originario es la insistencia.

Apertura hacia lo otro, la exterioridad, es la ex-sistencia.

Retorno hacia el interior para elaborar los datos existenciales y autoafirmarse es otra vez in-sistencia.

El proceso se repite por la misma cadena de tres elementos partiendo de la in-sistencia, abriéndose a la ex-sistencia, y retornando a la in-sistencia para ir creando más eslabones en el dinamismo permanente de la esencia del hombre. Lo expresamos en la fórmula: "in-ex-in-sistencia".

CONCLUSION

Los análisis anteriores parecen mostrar con claridad que la cultura es un acto interior del hombre, tanto por su estructura óntica, in-sistencial, como por su estructura dinámica, in-ex-in-sistencial.

La interioridad, a su vez, solo puede cumplirse por la libertad que exige como necesaria condición, la no imposición desde afuera, de ataduras que impiden el desarrollo desde adentro, del dinamismo específico del hombre.

Por lo mismo, las limitaciones "indebidas" de la libertad cultural por parte de la sociedad, o del Estado, en particular, todo tipo de monopolio de la cultura y en especial de la educación, tiende a desintegrar la persona humana, desconociendo su mayor dignidad, su valor insustituible de un ser que debe actuar desde su interioridad, desde sí mismo.

Pero la libertad cultural, por ser en sí a sagrada, implica no sólo un honor y privilegio, sino una responsabilidad moral. La de ejercerla dentro del orden del ser. Es decir, respetando la naturaleza propia de todos los seres, y, sobre todo, la de los que a su vez participan del mismo valor de interioridad in-sistencial.

Notas:

1. **Libertad y Culturas** ed. Ciudad y Espíritu, Bs. As. 1958
2. **Más allá del Existencialismo** (Filosofía In-sistencial) ed. Miracle, Barcelona, 1958.

DISEÑO
Lic. Carlos ChiloteGuy
IMPRESION
Master Ediciones S.R.L.
OCTUBRE DE 1988

